غلام همت آنم که زیر چرخ کبود
ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است
مگر تعلق خاطر به ماه رخساری
که خاطر از همه غمها به مهر او شاد است
حافظ

فلسفه :

شیوه بریدن

از عقیده

منوچهر جمالی

PHALSAPHEE

SHIVEH BORIDAN

AS AGHIDEH

M.Jamaly

ISBN-1-870740-09-2

NASHRE KETAB
157 North End Road
London W14
Tel:01-603 6936

غلام همت آنم که‌زیرچرخ کبود
زهرچه رنگ تعلق پذیردازاداست
مگر تعلق خاطر به‌ماه رخساری
که‌خاطرازهمه‌غمهابه‌مهراوشاداست
حافظ

فلسفه :
شیوه بریدن از عقیده

منوچهر جمالی

چاپ لندن

شماره ثبت ISBN-1-870740-09-2

مرکز پخش وانتشار
مرکزنشر کتاب ـ لندن

157 North End Road
London W14
Tel:071-603-6936

بیشتر نوشته های استاد منوچهر جمالی،

فیلسوف بزرگ و معاصر ایران زمین،

برای دانلود کردن و چاپ ، به صورت پی دی اف

در سایت های زیر میتوان یافت:

www.jamali.info

www.jamali-online.com

در سایتهای بالا همچنین می توان به سخنرانی های استاد

گوش فرا داد و آنها را دانلود نمود.

اگر مشکل دانلود دارید با آدرس ایمیل زیر تماس بگیرید

تا کتاب دلخواه تان را برایتان ایمیل کنیم:

mail@jamali.info

نوشته های استاد جمالی، کلید راهیابی به فرهنگ ایران است

خواندن آن را به تشنگان فرهنگ ایران پیشنهاد می کنیم

فلسفه :
شیوه بریدن از عقیده

مطلب — صفحه

هدیه به زنده یاد



اللهیار صالح

فرزند نیرومند زادگاهم

آثار منوچهر جمالی :

۱. جداسازی سیاست از دین .... نایاب
۲. سلطنت ـ امامت ـ جمهوریت .... نایاب
۳ ـ نعش ها سنگین هستند .... نایاب
٤ ـ مژده به آنانیکه بهترین سخنان را میگویند .... ۸ دلار
۵. ملت تصمیم میگیرد .... ۱۰ دلار
٦. بیراهه های اندیشه .... نایاب
۷. ازهمه و از هیچ .... ٤ دلار
۸. نگاه از لبه پرتگاه ۷دلار
۹ ـ کورمالی + دیگر بودن و دیگر شدن .... ٦ دلار
۱۰ – سیمرغ گسترده پر (درباره رستم) .... ٤ دلار
۱۱ ـ آزادي ، حق انتقاد از اسلام است .... ۱٦ دلار
۱۲. اندیشه هائی که آبستن هستند .... ۱۰ دلار
۱۳ ـ هم اندیشی ـ هم آزمائی ـ هم دردی .... ٦ دلار
۱٤ ـ از حقیقت باید گریخت .... ۱٤ دلار
۱۵ ـ حکومت بدون ایدئولوژی .... ۸ دلار
۱٦ ـ خودزائی ، نیرومندیست (اندیشه هائی درباره شاهنامه) ٦دلار
۱۷. در جستجوی سیمرغ (اندیشه هائی در باره شاهنامه) ٤دلار
۱۸ ـ آتشی که شعله خواهد کشید .... ۱۲ دلار
۱۹ ـ شاهنامه یا نامه نیرومندی........................... ٦ دلار
۲۰ ـ فلسفه : شیوه گسستن از عقیده ....۱۲ دلار
۲۱ ـ ریشه در زمین تیره (اندیشه هائی بر پایه شاهنامه) ۱۰دلار

مرکز نشر و فروش : **Book Distribution center**
London W14 9pp , 157 North End RoadTel:
Tel: England -71- 603 - 6936, NASHRE KETAB

در فلسفه ، هیچ فکری و هیچ دستگاه فکری ، حقانیت به حکومت کردن بر تفکر انسانی را ندارد .
تفکر فلسفی ، هنوز در ایران کارش را آ غاز نکرده است . نخستین کار تفکر فلسفی آ نست که امکان « حکومت کردن بر تفکر » را از هر گونه فکری و از دارندگان و گسترندگان هر فکری بگیرد .
حکومت بر تفکر ، تا کنون از سوی دین و اخیرا از سوی ایدئو لوژیها اعمال شده است و میشود . تفکر فلسفی ، عصیانیست بر ضد هرچه و هر که میخواهد بر تفکر انسانی حکومت کند . تفکر فلسفی بر ضد قدرتی که د ر هر فکری موجود میباشد پیکار میکند و هیچ فکری نیست که نخواهد بر تفکر انسان حکومت کند . بدو ن تفکر فلسفی ، انسان ، آ زادی خود را از دست خواهد داد . دستگاههای علمی و فلسفی و اخلا قی و دینی و حقوقی و سیاسی ، بدون تلاش مداوم تفکر فلسفی ، سبب اسارت انسان خواهند شد
آیا دستگاه فکری را که تومی اندیشی برای آنست که فردا بر تفکر مردم حکومت کند؟ بنیاد استبداد و اختناق ، با همین عمل گذاشته میشود . حقیقت ، آ ن فکر یا دستگاه فکریست که میخواهد و خود را محق میداند که به طور انحصاری بر تفکر مردم حکومت کند ، از این رو تفکر فلسفی بر ضد هر حقیقتی است . فلسفه ، به هیچ فکری ، حقانیت به حکومت بر تفکر انسانهارا نمید هد . شوم ترین دستگاه های فلسفی و علمی و اخلاقی و دینی ، آ ن دستگاههائی هستند که به خود ، حقانیت حاکمیت بر تفکر انسانهارا میدهند .

معنای کلمه « فلسفه » ، دوستی معرفت است . رابطه میان معرفت و انسان ، دوستی است . فیلسوف ، به جای رابطه « حکومت معرفت و فکر، بر خود ، یا حکومت خود بر معرفت و فکر » ، رابطه دوستی با معرفت و فکر دارد . فکر و معرفت هم ، دوست فیلسوف میشوند . با پیدایش فلسفه ، رابطه هزاره هائی که معرفت باانسان داشت ، یعنی رابطه حکومت فکر بر تفکر ، عوض شد و به جایش رابطه دوستی فکر با تفکر و طبعا با متفکرنشست . کسیکه با دوستی میخواهد بر دیگری حکومت کند ، به دوستی خیانت کرده است .
وقتی یك فکر ، در پی حکومت مطلق و انحصاری بر انسانست ، حقیقت شده است . میان حقیقت و انسان (یاتفکر) رابطه دوستی نیست ، بلکه حقیقت ، بر تفکر و انسان حکومت میکند و از انسان وتفکرتابعیت میخواهد . فلسفه ، تغییر دادن رابطه حاکمیت فکر بر انسان ، به رابطه دوستی انسان با فکر و معرفت است . آیا امروزه ، علم ، آ قای ماست یا وسیله ما یا دوست ما ؟ من فکری را که تا به حال بر من حکومت کرده است ، رد نمیکنم و آنرا دشمن خود نمیشمارم . از این پس او هم میتواند از دوستی من بر خوردار باشد .من حقیقت را تبدیل به فکرم میکنم تا دوستم بشود . من افکار زیادی را دوست میدارم و هیچ فکری نمیتواند دوست منحصر به فرد من باشد . دوستی ،آ غوش باز دارد و دوست من نه مالك من و افکار منست و نه حاکم بر من و افکار من . من وقتی بافکرتازه ای دوست میشوم ، فکر گذشته ام راطرد نمیکنم و دشمن نمیدارم . هیچ فکری نیست که مرا به باروری نیانگیخته باشد . هر فکری د ر گذشته میخواست مرا تنها برای خود داشته باشد . من این ویژگی را از هر فکری میگیرم . هر فکری که از این پس با من برخورد میکند ، دیگر نمیکوشد که مرا به تصرف در آورد . دوستی را نمیتوان تصرف کرد و ملك خویش ساخت.

من تا به حال مقدمه ای به هیچ یك از کتابهای فلسفی ام ننوشته ام. چرا ؟ در مقدمه است که نو یسنده یا متفکر میگوید که چه میخواهد بگوید . ولی من نه نویسنده ام و نه متفکر به معنای اعمش ، بلکه فیلسوفم . و همچنین به نام فیلسوف ، در پی ساختن یك دستگاه فلسفی نیستم ، چون نقش نخستین فیلسوف را در این میدانم که خود شیوه های بریدن از همه افکاری راکه بر اذهان و روانها حاکمند ، در آ غاز در خود بیازماید . و عصیان علیه همه افکار مقتدر پیشین و موجود در زمان خود بکند و به دیگران شیوه بریدن و گسستن از « افکار و دستگاههای مقتدر در اجتماع و تاریخ » را بیاموزد .

فیلسوف ، این نقش را نقش اساسی خود نمیشمارد که یك دستگاه فلسفی بسازد و برای دیگران به ارث بگذارد و به نام حقیقت آ نرا ابدی سازد . یك دستگاه فلسفی ، نه تنها اوج انسجام فکریست بلکه « نهایت امکان قدرت ورزیست » ، چه فیلسوف خود از امکان قدرت ورزی دستگاه فلسفی اش استفاده بکند ، چه نکند .

با این نقش اساسی که یك فیلسوف دارد ، تنها به « رد کردن منطقی دستگاههای فکری گذشته و حال » دل خوش نمیکند ، بلکه فیلسوف میداند که هر فکری در اجتماع و در تاریخ ، با گسترش یا فتن و ریشه دوانیدن در اذهان ، خود تبدیل به قدرتی میشود ، و برای گسستن و بریدن از فکر ، تنها رد کردن منطقی آن کفایت نمیکند ، چو نکه هر فکری با ریشه دوانیدن در ژرف روان (آگاهبود و نا آگاهبود انسان) با انسان پیوند سراسری پیدا میکند نه آنکه فقط در محدوده عقل بماند . اگر یك فکر تنها با عقل ما کار داشت ، با نشان دادن بی انسجامی درونی آن ، یا با نشان دادن آنکه نمیتواند همه واقعیات را تفسیر کند ، از آن فکر می بریدیم .

ولی پیوند هر فکری با ما ، پیوند تنهای آن فکر با عقل ما نیست (

عقل ، نسبت به محصول خود اساسا بی وفاست) . هر فکری نه تنها با عقل ما ، بلکه با سراسر وجود ما پیوند می یابد . و رد کردن منطقی یك فکر ، تلاشی است برا ی بریدن عقلی از آن فکر ، که بدون درد و عذاب وجدانی و بحران روانی صورت می بندد . مثلاً با استدلا ل ت منطقی میتوان وجود خدا را رد کرد ، ولی ایده خدا ریشه های ژرف تر در روان انسان دارد که بتوان به چنین گونه مبارزه ا ی قناعت کرد . همچنین نشان دادن « سیر پیدایش روانی یا تاریخی یا اقتصادی یا جنسی یك فکر » (مانند ایده خدا یا ایده کمال یا ایده اضد ا د یا ایده وحدت با خود یا وحدت با اجتماع یا با وجود به طور کلی) که هدفش سست ساختن رابطه ما با آ ن فکر هست ، برای بریدن از یك فکر ، کفایت نمیکند . و آ زادی فکر ، بدون امکان بریدن از افکار به طور مرتب و مداوم ممکن نمیگردد .

همیشه نوشتن تاریخ پیدایش یك فکر ، چه در روان یك انسا ن و چه در اجتماع ، برای نسبی ساختن ارزش ، یعنی قدرت آ ن فکر و طبعا رهائی نسبی از آن فکر هست . اساسا یك فیلسو ف در نقش گسلنده از افکاری که بر جامعه قدرت میورزند ، احترام به هیچ فکری نمیگذارد .چون احترام به هر فکری ، احترام به یك قدرتیست ، و احترام به هر فکری ، گرفتن حق نزدیك شدن به آن و گرفتن حق شك ورزیدن به آن و گرفتن حق عصیان از آنست . ولی او درست با قدرت هر فکری در اجتماع و تاریخ کار دارد ، یعنی او میخواهد ریشه های قدرت هر فکری را بر روان انسان بزند . آزادی تفکر ، قدرت آزاد شدن ، یعنی قدرت گسستن از افکار است . هر فکری ، انسان را اسیر خود میکند . من با کسیکه سخن میگویم ، به او به نام انسان احترام میگذارم نه به افکار و عقایدش . من به او احترام میگذارم ، چون قدرت و حق آزاد سازی یعنی قدرت و حق بریدن از هر فکری را دارد . احترام گذاردن به انسان ، احترام کردن از افکار و عقاید شان نیست . ما میتوانیم علیرغم اینکه از افکار و عقاید مردم انتقاد میکنیم و به آ نها شك میورزیم و از آنها عصیان میکنیم ، به مردم با هر انسانی احترام بگذاریم . احترام گذارد ن به افکار و عقاید ،

حفظ قدرت آنها ، یعنی گرفتن حق و قدرت بریدن از انسانست .
انسان تا موقعی آزادست که حق و قدرت بریدن از هر فکری را دارد . بریدن از هر فکری ، همان گرفتن قدرت از آن فکر ، به عبارت دیگر متزلزل ساختن پیو ندهای روانی با آن فکر ست . یك فیلسوف باید پیوند میان عقیده و انسان را سست کند ، تا قدرت فکری را که در عقیده هست ، بکاهد . انسان در باره فکری که قدرت دارد ، نمیتواند عینی بیندیشد .

سراسر کتابهای فلسفی من ، همین نقش متزلزل سازنده پیو ندهای ژرف روانی افکار مقتدر گذشته و حال رادر جامعه ایران و جوامع اسلامی دیگر به عهده دارند . ولی هر فیلسوفی در زمان خود و در جامعه خود می زید (ولو دور از وطن باشد) و در آثارش نقش روشنگری را نیز به عهده میگیرد . آثار سیاسی و اجتماعی و حقوقی من از این قبیل هستند . روشنگری به استقبال آخرین افکار شتافتن و فهمیدن آنها نیست ، چه با پیشرفته ترین افکار جهان نمیتوان از واپس مانده ترین افکار در جامعه خود برید . درتلاش بریدن از این افکار است که به تدریج نیرو های آفرینندگی و پذیرش افکار دیگر رشد میکنند .

فیلسوف دراین قبیل آثارش ، افکاری مشخص را ترویج میکند که جامعه با پیوند یافتن به آنها ، بهتر از پیش خواهد زیست و خود او در آن جامعه بهتر خواهد زیست . و این نقش دومش ، درست متضاد با نقش اولش می نماید . افکار فلسفی اش گشوده ترند و افکار اجتماعی و سیاسی و حقوقی و تربیتی اش تنگترند .

در واقع در آثار اجتماعی و سیاسی و حقوقی و تربیتی اش مردم را ترغیب به پیوستن و بستن به افکاری ثابت و مشخص میکند ، ولی حرکت فلسفی در تفکر ، بریدن از فکریست که ما به آن در ژرف خود پیوند یافته ایم ، و گرنه آن فکری که فقط به عقل راه یافته است و ریشه در وجود ما ندوانیده (مثل افکاری که در مغز محققان علمی هست یا افکار عینی) به آسانی قابل دور انداختن هستند . یك فکر علمی و عینی به سهولت به مغز راه می یابد و به سهولت در مغز ،

کنار گذاشته میشود . از این رو یك دین یا جهان بینی در ذاتشان علمی و عینی نیستند ولو آنکه خود را به حسب ظاهر علمی سازند . این جریان انتزاعی علمی ، هیچگاه در اجتماع روی نمیدهد . در اجتماع و تاریخ ، فکر از مغز به سراسر وجود انسان سرازیر میشود و ریشه های عاطفی و احساسی و بالاخره وجودی می یابد . ما در یك دیالکتیك « بستن وجودی خود به یك فکر » و سپس « تلاش برای بریدن وجودی از آن فکر » هستیم . ما یك فکر رادر سراسر وجود خود هضم و جذب میکنیم (نه آنکه تنها بفهمیم) و سپس از سراسر وجود خود با درد بردن ، ریشه کن میکنیم .در اجتماع یك فکر ، جذب میشود نه اینکه فهمیده بشود.

فکری که در جامعه جذب نشود (وفقط فهمیده بشود) ، جنبش اجتماعی و سیاسي و حقوقی نمیشود ، و سرچشمه شکست انقلا بات پی درپی در ایران و در شرق ، به ویژه در کشورهای اسلامی همینست . نقش پیوند دادن مردم به یك فکر مشخص و ثابت (یك دستگاه یا شبه دستگاه فکری) چه نوین و چه کهن ، از بسیاری از احزاب سیاسی و علمای دین به عهده گرفته میشود . تبلیغ و دعوت و ارشادو پرو پاگاند و تلقین که جریان « بستن مردم به یك فکر » و طبعا قدرت یافتن یك فکر ، و قدرت یافتن آن گروه است که مردم را به آن فکر در این روشها می پیوندد ، به حد وفور صورت می بندد . بریدن ریشه این قدرتهاست که به عهده فلسفه گذارده میشود . این است که غالب مردم نمیدانند که فیلسوف « چه میخواهد بگوید » ، چون معمولا زیر این اصطلاح « گفتن »، فکری را مي فهمند که کسی میخواهد مردم را به آ ن بخواند و بالاخره مردم را به آن پیوند دهد . ولی فیلسوف این هارا که نام گفتن دارد ، نمیگوید . او از چیزی میگوید و چیز ی میگوید که در همه گفته ها ، نا گفته میماند . او در آ نچه میگوید ، سا ئقه قدرت ورزی می بیند . « معنای » همه گفته ها ، در شدت و نوع پیوندشان با مردم نمودار میشود . گفته ، وقتی دیگری را به خود می بندد ، معنا میدهد ، و فلسفه و فیلسوف ضد این معناست . پس حرف فیلسوف ، بی معناست ؟ حالا خواننده

میداند که من در فلسفه ام و با فلسفه ام چه میخواهم بگویم .

۲۵ ژوئن ۱۹۸۹

چرا ما ساده میسازیم ؟

ما میخواهیم بر هر چیزی غلبه کنیم تا از آن آزاد شویم . غلبه کردن بر هر چیزی ، شیوه ای برای بریدن از آن چیز است . مسئله اینست که در غلبه کردن بر هر چیزی چگونه و تا چه اندازه میتوان از آن چیز برید؟ برای غلبه کردن بر هر چیزی ، باید آنرا ساده ساخت .برای غلبه جو (سلطه خواه) ، حقیقت ، همیشه ساده است ، چون او حقیقت هر چیزی را میخواهد تا بر آن غلبه کند .
انسان هنگامی از چیزی آزاد است که بر آن غلبه کرده باشد .
و ساده ساختن ، ندیدن و « اراده بر ندیدن و نا دیده گرفتن » بسیاری از رویه های پدیده ها و افراد و گروهها و ملت ها و طبقات و عقاید و مکاتب فلسفی است .
« التهاب به چیره ورشدن « ، عمل ساده سازی را برای ما عملی بدیهی و ضروری میسازد ، و ما فراموش می کنیم که در سراسر جریانات معرفتی خود ، در کار ساده سازی هستیم .
ما با هر انسانی که بر خورد میکنیم بلا فاصله ویژگیهای روانی شخصی و فردی اورا حتی المقد و ر ساده میسازیم ، و نخستین داوریهای ما، نشان همین شتاب ورزی به غلبه یابی براوست .
وهنگامی که آن فرد ، یا آن واقعه یا آن پدیده ، ویژگیهائی از خود نشان داد که در مقولات و اصطلاحات ما نمی گنجد ، بسیار به آن

مظنون میشویم و نسبت به آنها اکراه و نفرت پیدا میکنیم ، چون تلاش غلبه جوئی ما در ساده سازی ، مواجه با شکست شده است .
همیشه یك تئوری یا دستگاه فلسفی یا جهان بینی یا دستگاه عقیدتی از هر نوعش (که تقلیل دادن همه پدیده های جهان به یك علت یا اصل یا زیر بنا یا رابطه یا شخص هست) تلاشیست برای رسیدن به آخرین حد ساده سازی ، و در پنهان و واقعیت ، تلاشی برای غلبه کردن برآن پدیده هاست . نشان دادن اینکه آن پدیده ها تماما در آن تئوری یا دستگاه فکری و عقیدتی ما نمی گنجد ، نیاز به قبول اولویت پدیده ها دارد ، واعتراف به نا توانی انسان در ایجاد تئوری یا دستگاه فکری یا عقیدتی یا ایدئولوژیکی میباشد که همه رویه های واقعیت را در خود بگنجاند .
ولی انسان با تئوری خود ، با فکر و عقیده و دین خود ، با ایدئولوژی و دستگاه فلسفی خود ، در پی آن نمیرود که بسنجد که تا چه اندازه ، واقعیت یا وجوه مختلف و متضاد آن در محدوده آن دستگاه فکری یا عقیدتی اش می گنجد یا نمی گنجد ، بلکه سر مست ارضاء التهاب سلطه جوئی اش بر پدیده هائی از جهان درونی یا بیرونی است ، و اگر این التهاب را نتواند ارضاء کند ، مایوس میشود .
قبول « ثروتمند بودن بی نهایت هر واقعه ای یا هر انسانی یا هر جریانی در تاریخ و یا هر پدیده ای از اجتماع و اقتصاد و سیاست و تربیت »، ماءیوس سازی « شهوت غلبه گری انسان » است .
انسان به حقیقت و معرفت حقیقت نیاز دارد تا شهوت غلبه گریش و طبعا به شیوه ای سائقه آزادیخواهیش را ارضاء کند . او حاضرست یك فکری یا اسطوره ای یا خرافه ای را به نام حقیقت بپذیرد تا تن به آوارگی و گیجی و سرگشتگی ابدی در میان ثروتمندی بی نهایت واقعیات ندهد . ایمان به هر حقیقتی به ما حقانیت و قدرت تحمیل خود را بر جهان ، بر تاریخ ، بر جامعه ، بر انسان ، بر واقعیات ، بر اقتصاد میدهد . انسان از کورمالی ابدی ، از سیر جستجو ، از مهجور بودن همیشگی از حقیقت ، از نادانی در تلاش مداوم برای دانائی ، نفرت و اکراه دارد . انسان موقعی رغبت و جرئت به « رد

کردن فکر و عقیده و دین اش » دارد ، که جسارت آنرا داشته باشد که در دریای بیکرانه هر واقعیتی شنا کند .ولی انسان ماهی نیست که از شنای ابدی شاد بشو د ، بلکه دوست میدارد که زمینی محکم و سفت زیر پایش با شد . حقیقت ، روی زمین ایستادن یا رفتن است ، ولی معرفت ، شناور بودن در دریای بیکرانه است . کسی که در فکر رسیدن به کرانه است ، هیچگاه از معلق ماندن در آب دریا ، لذتی نخواهد برد .

آیا انتقاد از یك مکتب فلسفی یا تئوری سیاسی یا دین ، رد کردن آنست ؟

انتقاد از ایدئو لوژیها ، از مکاتب فلسفی ، از جهان بینی ها و عقاید دینی و از تئوریهای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی ، و مشخص ساختن اشتباهات یا نقاط ضعف و نقص آنها ، یا نشان دادن عدم انطباق آنها با بعضی از واقعیات ، این نتیجه را نمیدهد که پس باید آنهارا دور ریخت و بی ارزش دانست و به کنار گذاشت .

انتقاد از آنها ، ایدئو لوژی زدائی یا فلسفه و دین زدائی یا تئوری زدائی نیست ، بلکه تلاش برای تعیین محدودیت کار برد آنهاست .در انتقاد از هر چیزی ، ماآنرا نسبی میسا زیم و در نسبی ساختن آن ، خود را از آن آزاد میسازیم . نسبی ساختن هر چیزی ، شیوه ای از بریدن است . در مقابل ایمان به یك ایدئولوژی ، یا ایمان به یك مکتب فلسفی ، یا ایمان به یك دین یا به یك تئوری سیاسی و اجتماعی و اقتصادی که طبعا ارزش مطلق به آن ایدئولوژی یا مکتب فلسفي یا دین میدهد (بدین معنا که آن ایدئولوژی یا مکتب فلسفی یا تئوری سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و یا معرفت دینی را در برخورد با همه مسائل و پدیده ها و واقعیات به طور یکسان به کار می برد و از

کار برد سایر ایدئولوژیها و مکاتب فلسفی و تئوریهای سیاسی و اجتماعی یا سایر ادیان می پر هیزد) عیب گیری و نقص یابی به این نتیجه نمیرسد که آن ایدئولوژی یا مکتب فلسفی یا تئوری سیاسی و اقتصادی یا معرفت دینی را در حل هیچ مسئله ای و درك هیچ پدیده ای و برخورد با هیچ واقعیتی نمیتوان به کار برد ، بلکه این نتیجه را میدهد که هر ایدئولوژی یا دینی ، هر مکتب فلسفی ، یا هر تئوری ، در بعضی مسائل و واقعیات و پدیده ها ، مارا از درك آنها نه تنها دور بلکه کاملا منحرف میسازند و در برخورد با بعضی مسائل و واقعیات ، آنهارا بلا فاصله و مستقیم و در نهایت سادگی ، روشن و ملموس میسازند ، و در بعضی مسائل و واقعیات هر چند به پاسخ کافی میرسند ولی راه رسیدن به پاسخشان بسیار ناهموار و پیچیده و دشوار است .

بنا براین انتقاد از ا یدئولوژیها و ادیان و مکاتب فلسفی و تئوریهای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی ، مسئله زدودن و رد و طرد کردن سراسری آنها نیست ، بلکه مسئله تشخیص دامنه ها ی گوناگون هر کدام از آنهاست .هیچ فکری از انسان در اجتماع و در تاریخ ، دور انداختنی و طرد کردنی و بی ارزش نیست ، همانطور که هیچ فکری نیز ارزش مطلق ندارد ، و مارا در حل همه مسائل به یکسان یاری نمیدهد . دست کشیدن از ایمان مطلق به یك دین یا به یك مکتب فلسفی یا تئوری سیاسی و اجتماعی و اقتصادی (مانند مارکسیسم) ، دست کشیدن از ارزش واقعی که آن مکتب فلسفی یا تئوری سیا سی و اجتماعی و اقتصادی یا دین در دامنه های مختلفی دارد نیست .

هیچ دستگاه فلسفی یا هیچ تئوری سیاسی یا اقتصادی ، هیچ دین و ایدئولوژئی بیهوده از مغز انسان نتراویده است . از این گذشته برای درك هر برهه ای از تاریخ یك جامعه ، باید همه مکاتب فلسفی ، همه تئوریهای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و همه جهان بینی ها و ادیان نافذ در آن دوره و جامعه را شناخت . ولی کسیکه روزگاری ، ایمان مطلق به یك مکتب فکری یا تئوری سیاسی و اجتماعی و اقتصادی یا

دستگاهی فکری یا دینی داشته است ، نمیتواند خود رابه آسانی با ارزش نسبی و کار برد نسبی آن مکتب و تئوری و دستگاه فکری سازگار سازد .

برای او همه یا هیچ مطرح است . برای او تصمیم میان این یا آن مطرح است . یا ایمان مطلق به یك دین یا دستگاه فکری ، یا طرد مطلق آ ن مطرح است .اگر این چیز ، ارزش دارد ، ارزش مطلق دارد و همه چیز های دیگر بی ارزشند . انسان از بی عدالتی به عدالت کشیده نمیشود ، بلکه از یك نوع بیعدالتی (ایمان مطلق به یك دستگاه فکری و بد بینی نسبت به همه دستگاههای فکری دیگر و ایمان به بی ارزشی مطلق آنها) به نوعی دیگر از بی عدالتی (طرد و نفی و رد مطلق آنچه تا به حال به آن ایمان داشته است) رانده میشود . ما در برخورد به افکار و مکاتب فلسفی و تئوریهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و ادیان نباید در پی رد یا قبول مطلق آنها باشیم بلکه باید نسبت به همه آنها عدالت بورزیم . داوری کردن ، مسئله داد ورزیدن نسبت به افکار و مکاتب فلسفی و ادیان و تئوریهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی را طرح میکند . مسئله ما تلاش مداوم برای رد کردن هر دستگاه فکری یا دینی یا ایدئولوژئی نیست ، بلکه مسئله ما عاد ل بودن در برابر همه دستگاههای فکری و ادیان و ایدئولوژیها ست .

یك چیز را نمیتوان دوبار به یکنوع دید

آنکه یك چیز را دوبار پی در پی یکنوع می بیند ، نمی اندیشد . برای آنکه ما یك چیز را دوبار و بالاخره صد و هزار بار یکنوع ببینیم با ید قدرت اندیشیدن را در خود نابو د سازیم و به یك دستگاه فکری یا دین و ایدئولوژی ایمان بیاوریم . فلسفه ، استوار بر این عقیده است که انسان درباره اول(مستقیم) آنطور که باید نمی بیند ، آنطور که باید نمی اندیشد ، از این رو باید آن را باز بیندیشد (دوباره

بیندیشد) . با این « تجدید نظر » ، با این باز اندیشی ، انسان تفکر فلسفی را می آموزد . آنچه پیشتر ، چه از من ، چه از دیگران اندیشیده شده ، درست اندیشیده نشده ، تمام اندیشیده نشده ، کج اندیشیده شده و عمیق اندیشیده نشده ، از این رو نیاز به از سر اندیشیدن است . هرکسی وظیفه دارد که همه چیز ها را از سر ببیند و از سر بیندیشد ، ولو اینکه در عمل این وظیف امکان پذیر نیست . هر سیستم فلسفی ،باز اندیشی اندیشه هاو پدیده هائیست که پیش از او دیده و اندیشیده اند . دیدن و آزمودن و اندیشدن از نو پدیده ها ئیست که پیش از اودیده اند و تجربه کرده اند و در سیستم های فکری خود گنجانیده اند . این باز بینی (تجدید نظر) و باز اندیشی ، شروع دیدن و اندیشیدن از نو هست . تفکر فلسفی ، همیشه در جستجوی آغازی تازه است .بانظر دوباره کردن ، با اندیشه دوباره کردن ، انسان به نظری دیگر و اندیشه ای دیگر ، و سیستمی دیگر از افکار میرسد .

من آنچه رادوباره میبینم و آنچه را دوباره می اندیشم همان چیزی را نمی بینم که دیده بودند یا همان چیزی را نمی اندیشم که اندیشیده بودند . اگر دوباره همانطور ببینم و بیندیشم ، نشان آنست که ایمانی مرا از تازه اندیشیدن و تازه دیدن با ز میدارد .

«دوبارگی » ، بیان « تجدید عمل آفریننده گی « است ، نه تکرار ماشینی . آفریننده ، هر باری طوری دیگر می بیند و طوری دیگر مي اندیشد .تکرار ، همیشه آفرینش تازه است ، نه تقلید و پیروی و اطاعت و رونوشت گیری . من موقعی فلسفی می اندیشم که هر چیز ی را از سر ببینم و هر اندیشه ای را از سر بیندیشم . آنکه اندیشه و بینشش به طو ر ماشینی تکرار میشود ، نمی بیند و نمی اندیشد ، بلکه ایمان می ورزد یا طبق عادت رفتار میکند . هراکلیت میگفت که در یك رودخانه نمیتوان دوبار شنا کرد ، به همان شیوه میتوان گفت که هیچ چیزی را نمیتوان دوباره دید (همانطور دید که دیده شده بو د) و در باره هیچ موضوعی نمیتوان دوباره اندیشید (همانطور اندیشید که اندیشیده شده بود) . آنچه را ما دوباره می بینیم و می

اندیشیم ، ایمان است .

چرا ما ، خود نیستیم ؟

برای خود بودن ، انسان باید یقین در خودش داشته باشد . وقتی یقین به خود و از خود کاست ، ایمان به دیگران جانشین یقین میشود و نیاز به ایمان پیدایش می یابد . تا هنگامیکه انسان به خدا ، به طبقه ، به ملت ، به امت ، به قوم ..... ایمان دارد ، یقین به خود و از خودش نخواهد داشت ویقین ازاو نخواهد جوشید .
انسان تا موقعیکه به چیز دیگری (خدا ، ملت ، امت ، قوم ، طبقه .....) ایمان دارد و هستي خود را در عینیت یا فتن با آن درمی یابد ، آنچه درباره « خودش » می گوید یا دروغست ، یا آنکه خود را در باره خود میفریبد ، چون او خودی ندارد . او ازخدا و در خدا هست ، او از جامعه و در جامعه هست ، او از ملت و در ملت هست . برای خود بودن ، باید خود را از ایمان به خدا و به طبقه و به ملت و به خلق و به قوم ... نجات داد . کسیکه نمیتواند خود را از ایمان به خدا و ملت و نژاد و خلق و طبقه نجات بدهد ، خودش نیست ولو همیشه از هویتش حرف بزند . خود بودن یك عمل قهرمانیست ، چون ایمان خود را از خدا و از ملت و از قوم و از طبقه بریدن کار بسیار مشکلی است . پهلوا ن شدن ، قدرت خود شدن است .
پهلوانست که استوار بر این یقین است که یك سپاه ، یك ملت ، یك شاه « به من »هست ولی من بی نیاز از همه میتوانم عمل بکنم و پیکار بکنم . دوره پهلوانی و تفکرات دوره پهلوانی برای خود بودن و خود شدن و جوشیدن یقین از خود و در خود ، بسیار مهم است . خود شدن ، همیشه با پهلوان شدن آغاز میشود .

زندگی در یك دستگاه فکری نمیگنجد

زندگی ، واقعیتی است کثرتمند ، و مانند همه واقعیت هادر یك تئوری یا دستگاه فکری یا دستگاه دینی نمی گنجد . به همین جهت نیز هست که همه ، دستگاههای فلسفی و دینی و سیاسی و اجتماعی را « ناتمام » می سازند ، تا زندگی بتواند وراء آن دستگاه ، خود را نیز بگسترد . با نیمه تمام گذاردن دستگاههای فکری و دینی و فلسفی و ایدئو لوژیکی ، مردم را می فریبند ،تا مردم پابند آن دستگاه بمانند ، چون « یك دستگاه نیمه تمام یا نا تمام » را میتوان صدها گونه امتداد داد ، ولی با همه این تنوعات ، ادعای یگانکی آ ن دستگاه را کرد . اسلام علیرغم این تنوعات همیشه یك اسلام میماند . مارکسیسم علیرغم این تنوعات همیشه یك مارکسیسم میماند .
با « نا تمام گذاردن یك دستگاه » ، آن دستگاه ، دستگاه میماند ، و گسترش زندگی ، در « وراء این دستگاه رفتن« است نه « در امتداد دادن همین دستگاه « . همه موءمنان به این دستگاهها در حالیکه وراء این دستگاهها زندگی خود را میگسترند می انگارند که در این دستگاهها میزیند . هیچ مسلمانی در واقعیت مسلمان نیست و به اصطلاح خودش کافرانه میزید ولی می انگارد که مسلمانست . بهمین سان یك مارکسیست یا مسیحی رفتار میکنند . این تناقض سالم در همه جا هست . زیستن در تامیتش نیاز به تنوع و چند گانگی دستگاهها دارد ، چنانکه انسانها در آغاز تاریخ یا پیش تاریخ به زندگی در طیفش نزدیکتر بودند ، چون وجود خدایان مختلف ، تناظر با دستگاههای مختلف فکری امروزه داشت . از این رو نیز هست که اسطوره ها به واقعیت کثرتمند زندگی نزدیکترند و سبب میشوند که هر ازچندی ما از ادیان و تئوریهای عقلی به اسطوره ها باز گردیم و زندگي خودرا در آئینه اسطوره ها کشف کنیم .
همانسان د ر« دستگاههای مختلف فکری زیستن » ، تناظر با ترتیب دادن زندگی در ایمان به خدایان مختلف و متضاد است . شرك دو باره توحید را شکست میدهد .

دیالکتیک ، جنبش بریدن از عقیده است

دیالکتیک این نیست که « یك جفت ضد » به طور عینی در واقعیت وجود دارد ، ورابطه آ ن دو باهم ، یك حرکت دیالکتیکی است .
دیالکتیك این است که انسان در حرکت فکریش از فکری به فکر دیگر از مرحله ای به مرحله دیگر ، از دینی به دین دیگر ، از فلسفه ای به فلسفه دیگر ، ازیك پله فرهنگی به پله دیگر فرهنگی ، ....میرسد . فکری را که میخواهد ترك کند (از آ ن ببرد) به مثابه « ضد فکر» تازه اش درك میکند . برای آگاهبود تاریخی ،این دو مرحله فلسفی پی در پی ، این دو مرحله فرهنگی پی در پی ، این دو مرحله دینی پی در پی دو پله در کنارهم هستند ، دو خط همسایه یك طیف هستند، ولی آزاد کردن خود از فکری ، برای تحول به فکر بعدی ، نیاز به احساس ضدیت با فکر پیشین دارد . فکر کنونی باید خود را به مثابه ضد فکر پیشین در یابد . دین کنونی، باید خود را به مثابه ضد دین پیشین در یابد ، این مرحله فرهنگی ، خود را باید به مثابه ضد مرحله پیشین فرهنگی در یابد . آن جامعه و یا آن فردی که این حرکت را در خود واقعیت می بخشد ، این دو مر حله ، این دو فکر ، این دوسیستم ، این دو پدیده را به مثابه « ضد » ، تجربه میکند ، ولی انسانی که از فاصله تاریخی به آنها می نگرد ، آنهارا امتداد یکدیگر میبینند به جای « جهش تضادی » ، سیر تدریجی یا تکامل یا تحول تدریجی می بینند
برای محمد ، دین عرب در مقابل اسلام ، جاهلیت بود.
اسلام ، در مقابل جهل ، ضدش ، معرفت بود . ولی برای ما اسلام ، تحول همان دینی است که محمد به مثابه جاهلیت ، و متضاد با اسلام درك میکرد . برای مارکس ، سوسیالیسم ، جنبشی بر ضد سرمایه داری می نمود ولی در واقع سوسیالیسم امتداد سرمایه داری بود . این واقعیت را سوسیال دموکراسی دریافت .سیستم های

فلسفی پی در پی در تاریخ ، که هر یك خود را در ضدیت با سیستم پیشین عبارت بندی میکنند ، ومرز خود را از سیستم پیشین به مثابه ضد ، معین میسازند ، در یك آگاهبود تاریخی ، چیزی جز سیر تدریجی یکی به دیگری نیستند . جریان بریدن در رو ان انسان ، نیاز به ضد شمر دن از آنچه می برد دارد . او خود را ا ز ضدش آزادمیسازد . آگاهبود تاریخی ، نیاز به پیوستن همه اضداد و مطلقها و جزمیت ها در طیف ها و نسبیت ها و مدارائی ها دارد . در یك سیستم فلسفی (نه در تفکر فلسفی) ، در یك دین یا ایدئو لوژی ، مسئله مطلق و حقیقت و جزمیت مطرح است .تاریخ ، در هیچ کجا و در هیچ کسی و در هیچ عقیده ای و فلسفه ای تمرکز نمی یابد . نسبیت به جای مطلق مینشیند . شدن ، جای بودن و کمال و حقیقت و مطلق را میگیرد . تسامح ، جای جزمیت را میگیرد . رویه ها ، جای ذات و وحدت را میگیرد . تاریخی اندیشیدن ، نسبی سازی پدیده ها و واقعیات و شخصیت ها و عقاید و ادیان و فلسفه ها ست . این است که ما در یك حرکت دیالکتیکی فکری و روانی ، به هیچ عقیده ای یا سیستم فلسفی یا دینی نهائی و ختم کننده نمیرسیم ، بلکه ما در دیالکتیك ، شیوه بریدن از عقاید و ادیان و افکاری را که بر ما حکومت میکنند ، داریم . از دیالکتیك ، بر عکس کاری را که هگل و مارکس و کیرکه گارد کرده اند ، به هیچ سیستم فلسفی و عقیدتی و اجتماعی نمیتوان رسید .
در واقع از دیالکتیك ، به « هر » عقیده ای و سیستم فکری میتوان رسید . اینست که به کار بردن دیالکتیك برای رسیدن به یك فکر یا سیستم فکری و عقیدتی ، خطر سوء استفاده بی نهایت دارد . همانطور که با آن ، همه چیز را میتوان اثبات کرد ، همانطور همه چیز را میتوان رد کرد .

خلاقیت ، گناه است

کسی استقلال دارد که می آفریند . همینطور ، ملتی و جامعه ای

مستقل است که خلاق است ، وکسیکه عقیم است ، تابع و عبد و
مطیع صرف است . کلمه آزادی که بنیاد استقلالست از ریشه «
زائیدن» (و آفریدن) میبا شد و معنای پدید آمدن و نمودارشدن داشت
و درزائیدن ، کودك پدیدار و نمودار میشود . بدینسان کسی آزاد
است که میز اید و می آفریند .هرچه بر خلاقیت مردم بیفزاید ،
مستقل تر میشوند ، بعبارت دیگر نیاز به مرجع تقلید و مرشد و
رهبر و پیر و نماینده خدا و حاکم و سرمشق و پیشوا ندارند .
برای آنکه جامعه ای را پیرو ومرید و عبد و طرفدار و مقلد سا خت ،
باید خلاقیت را نه تنها ننگ آور ، بلکه گناه آمیز ساخت . کسیکه
خود می اندیشد ، کسیکه خود میخواهد (خود تصمیم میگیرد) ،
گناه میکند .خلاقیت ، حرف دروغ یا بیهوده ایست . فرد یا انسان
از عهده خلاقیت بر نمی آید . این خداست که فقط خلق میکند ، این
روابط تولیدی هستند که همه چیز را معین میسازند ، این جامعه است
که اصل است . فرد ، فقط بازتاب افکار و اعمال و احساسات جامعه
است . رفتار و افکار انسان را میتوان از قوانینی که بر اجتماع و
تاریخ حکمفرمائی میکنند ، فهمید . مردم ، یقین خودرا به خلاقیت
خود ، با سلطه علوم اجتماعی و تاریخی و اقتصادی ، از دست داده
اند . خدا دوست نداشت که انسان مثل خودش خلاق باشد (انسان در
همه چیز شبیه منست ، جز در خلاقیت . خلاقیت شغل انحصاری من
که خدا باشم هست . فقط خدا معلوم نکرد که شباهت با او ، بدو ن این
ویژگی چه معنا و محتوائی دارد . چون تنها ویژگی اساسی خدا همان
قدرت خلاقیتش بود . خدائی که انسانرا به تصویر خودش خلق
میکند ، همیشه مخلوق او میماند . مخلوق ، خلاق نمیشود .
این ننگین ساختن و بالاخره گناه آمیز ساختن خلاقیت ، اگر در گذشته
وظیفه خدا بود ، امروزه وظیفه علوم اجتماعی و اقتصادی و تاریخی
شده است ، و به جای آنکه امر کنند ، برای انسانها قانون صادر
میکنند .این ایده که انسان حق ندارد خدا باشد و کار خدارا بکند ،
برای گرفتن جرئت و جسارت انسان در خلاقیت بود .حالا این جرئت و
جسارت به خلاقیت را علوم مختلف انسانی از انسان میگیرند ، و

هیچکس جرئت نمیکند در « قداست علم » شك کند .

هیچ فکری نیست که همیشه روشن سازد

هر « شیوه روشنگری » ، وسیله ای تازه در دست تاریك سازان
میشود . فکری که دیروز اذهان را روشن میساخت ، فردا با همان فکر
اذهان را تاریك خواهند ساخت . تا هنگامی که یك فکر وسیله نشده
است ، روشنائی دارد ، ولی هیچ فکری نیست که به شتاب ، تقلیل به
وسیله نیابد . روشنگر دیروز ، تاریکساز امروز میشود .

حقیقت ، نمیتواند دروغ را نابود سازد

حقیقت و دروغ (باطل و فریب) باهم به وجود می آیند و با هم از
بین میروند . اینکه میگویند روزی حقیقت ، دروغ را نابود خواهد
ساخت ، نمیدانند که حقیقتی که دروغ را نابود سازد ، خود ش را نیز
نابود میسازد . روزیکه اهورامزدا پیدایش یافت ، اهریمن هم
پیدایش یافت ، و روزیکه اهریمن از بین برود ، اهورا مزدائی هم
نخواهد بود . مسئله نابودی یکی ، همیشه مسئله نابود ی هردو
هست . یکی از آنها ، دیگری را خلق نمیکند ، بلکه هردو در آفرینش
همزادند ، این معرفت بسیار بزرگی بود که زروانی ها به آن
دست یافتند .وقتی که « یك جفت مفهوم ضد » ، مسائل زندگانی و
اجتماع و تاریخ و اقتصاد مارا دسته بندی و متمایز نسازد ، با ید
آن دو را کنار گذاشت ، و یك جفت ضد دیگر به جای آن گذاشت .
نفی و رد خدا به خودی خود ش بی ارزش است ، چون تا موقعی که
میتوان سراسر مسائل زندگی و اجتماع و سیاست و تربیت و
اقتصاد را به دور دومفهوم خدا و شیطان دسته بند ی کرد و از هم
متمایز ساخت ، خدا و شیطان برای همه وجود دارد ، ولی وقتی
دومفهوم ضد دیگر، بهتر و موءثرتر توانستند مسائل زندگی را به دور

خود دسته بندی کنند جا نشین دومفهوم خدا ـ شیطان میشوند .

این عاقل است که دیوانه میشود

جنون ، حد عقل است . وقتی عقل درجهتی از حدی گذشت ، جنون میشود . عقل در دامنه ای تنگ هست که عقل هست ، واز این دامنه که پا فراتر گذاشت ، جنون خوانده میشود و جنون میشود .
تبدیل عقل به جنون ، در اثر این است که درعقل « دامنه تنگ اندازه ها » رمق و جان خود را از دست میدهد و طبعا از خود نفرت پیدا میکند و با اندکی فراتر از اندازه ها رفتن ، باز جنبش و جان پیدا میکند .

از جنون باید یك نخود کاست تا باز به عقل باز گردیم ، یك نخود باید به عقل افزود ، تا جنون پیدا یش یابد . معمولا عاقلها ، فاصله جنون را از عقل ، بیش از آن می انگارند که در واقع هست . حتی جنون را ضد عقل میانگارند .بسیاری از اضداد ، تفاوت ناچیز با هم دارند.

شرم از قاضی بودن

ازبس که من به نام عقل همه چیز را قضاوت کرده ام از نقش قاضی بودن خود خسته شده ام . کسیکه قاضی شد باید جلاد هم باشد . جلاد کسی است که قساوت میکند ولی احساس قساوت کردن ندارد . حس قساوت کردن در او مرده است . وکسیکه دراو این حس مرده است ، مرده است ، و عقل در لذت بردن از قدرت قضاوت ناگهان متوجه این مرگ خود میشود و نفرت از قضاوت کردن دیگران و جهان و تاریخ پیدا میکند اینکه هر قاضی ، نقش جلادی خود را به دیگران میسپارد ، دلیل آن نیست که او دیگر جلاد نیست . سپردن نقش جلا د ی به دیگری ، از جلادی گری قاضی نمیکاهد ، بلکه در جدا سازی این دو نقش

، حیثیت اجتماعی خودرا بالا میبرد ، وپستی جلادی خود را به دوش دیگری می اندازد . هیچ قاضی نیست که جلاد نباشد ، وقضاوت ، بنیادش جلادی و قساوت است ، چون تمایز همه چیز ها با میزان های اخلاقی که مطلق و منتزع از همند (مانند مفاهیم خوب و بد) جز قساوت و جلادی نیست . هیچ چیزی ، خوب محض و بد محض نیست ، و طبعا گنجانیدن همه چیز ها در زیر مقولات خوب و بد ، الهی و شیطانی و .... عدل و ستم ، زشت و زیبا نیاز به جلادی دارد .
قضاوت ، هر انسانی را جلاد میکند ، و آنکسی که از جلاد بودن شرم دارد (جلاد با ازدست دادن حس ، شرم ندارد) دست از قضاوت میکشد ، و کسیکه از قدرت قضاوت کردن لذت میبرد و احساس شرم از جلاد بودن سبب اختلا ل این لذت میشود ، با نفی در ك قساوتگری در خود (جلاد شدن) قضاوت را افتخار خود میکند ، و کار اصیل و اعلای عقل را قضاوت میداند .همچنین نقش اصیل و اعلای خدارا ، قضاوت میداند . حلاج آرزویش آن بود که خدا باشد . اگر کار اصلی و اعلای خدا ، قضاوت باشد ، من از الله شدن ، ننگ دارم ، چون قاضی گری رابنیاد جلادی میدانم . قضاوت را از جلادی گری نمیتوان جدا ساخت . آنکه قاضی میشود ، جلاد هم میشود . خدائی که میخواهد قاضی همه چیزها و همه اعمال و همه اتفاقات باشد ، جلاد مطلق است . همانطور عقلی که میخواهد در باره همه چیز ها قضاوت کند ، جلاد مطلق میشود . عقل با این کار ، انسان را به تدریج میخشگاند و میمیراند و افسر ده و خونسرد وبی رمق میسازد . عقل در جد گرفتن و مطلق گرفتن این شغل ، خود را نازا و نا آفریننده میسازد . قاضی نمیتواند ، خلاق باشد . عقلی که شغلش را انتقاد میداند وبه قاضی بودن اکتفا میکند ، دیگر نمیتواند بیافریند . اغلب منتقدان ، قدرت آفرینندگی ندا رند .

خود پرستی ، مسئله علم الهیست نه اخلاق

خود پرستی ، تصویری واحد از خود را ثابت و سنگواره و نا جنبا

ساخته ، آنگاه آنرا میپرستد . ما هرچه را که بپرستیم ، بت است ، تبدیل به سنگ شده است . خدائی را نیز که میپرستیم ، بت شده است . حقیقتی نیز که پرستیده میشود ، بت شده است . بت پرست ، همه چیز را تبدیل به سنگ میکند [سفت و سخت میکند] تا بپرستد . بت پرست ، خدا یا حقیقت را ، تبدیل به بت میکند . خدا و حقیقت را نیز اگر درهم فروشکنید ، بت پرست ، باز بتی دیگر خواهد ساخت . او هرچیز جنبائی را ایستا میکند تابپرستد . مقطعی و تصویری از خود نیز که ثابت و ناجنبا شد ، بت میشود ، و خود پرست ، همیشه تصویری از خود را تبدیل به سنگ کرده است . آنکه خود را میجوید ، نمي تواند خود را بپرستد ، چون هیچگاه « تصویر ثابت و نهائی و واحد » از خود ندارد .

کسی خود را میپرستد که در واقع خود را در تمامیتش و در جنبائی اش نمیشناسد . کسی خدا و حقیقت را میپرستد که خدا یا حقیقت را در تمامیتش و در جنبائی اش نمیشناسد . او مقطعی و تصویری از خود را ، کل خودیا خدا میداند و با چنین خود یا خدایست که پرستیدن آن شروع میشود . به همین سان خدا پرست و حقیقت پرست به کلی از خدا و حقیقت بیگانه هستند همانطور که خود پرست از خود بیگانه هست . پرستش ، همیشه بت پرستی است ، چون پرستیدن تا تصویری ثابت و ناجنبا و واحد در پیش خود نداشته باشد ، نمیتواند واقعیت بیابد . از این رو نیز هست که پرستیدن ، تنها منحصر به خدا پرستی یا خود پرستی نیست ، بلکه وقتی جریان تفکر نیز در یك دستگاه فکری (یك اید ئولوژی یا مکتب فلسفی یا تئوری علمی یا مکتب دینی) سنگواره شد (شکل واحدوثابت به خود گرفت) امکان پرستش محصول فکری شروع میشود . انسان میتواند محصولات عقلش را نیز مانند خدا یا مانند خود بپرستد . خود پرستی ، غنا و وسعت خود را نمیشناسد ، بلکه همیشه با خود تنگش، با رویه ای از خودش ، با تصویری از خودش آشناست و منکر« خود گشوده اش » یا « خود هزار چهره اش » هست .خود پرستی ، همیشه به اشتباه ، از دیدگاه اخلاقی تقبیح شده است ، در حالیکه

پرستیدن ، مسئله اخلاق نیست . اخلاق با « غنی ساختن خود » کار دارد ، از این رو باید نگران « کاهش وجودی خود » ، « فقیر سازی خود » باشد . اخلاق با « تحول خود » کار دارد . اخلاق با جستجوی خود کار دارد . خود پرستی مسئله تئولوژی هست ، چون در خود پرستی ، خود به جای خدا نهاده میشود و در واقع خود به جای خدائی مینشیند که تبدیل به بت شده است . هر تئولوژی ، خدا را تبدیل به بت (تبدیل به یك تصویر ثابت و نا جنبا) میکند .از این رو نیز دین با شدت ، با خود پرستی مبارزه کرده است و میکند ، چون دشمن واقعی خدا پرستی ، همیشه خود پرستی است . همیشه انسان « موءمن به خدا » از پرستش خدایش به پرستش خودش ، نوسان میکند و هیچگاه نمیتواند دقیقا بداند که وقتی خدایش را میپرستد ، آیا تصویری از خودش در زیر تصویری از خدایش نهفته نیست .

خود پرستی ، مسئله اساسی تئولوژی و دین هست ، نه مسئله اخلاق . ما خود را میپرستیم ، چون هنوز بر ضد خداپرستی هزاره ها که در ما رسوب کرده است ، عصیان میکنیم . همیشه خود پرستی ، عصیان علیه پرستش یك مکتب فلسفی یا یك دستگاه فکری یا شاه پرستی یا امام پرستی و رهبر پرستی است . هرکجا که خدا پرستی پیدایش یافت ، خود پرستی بهترین را ه عصیان علیه او ، و بهترین راه نفی خداست . هرکجا که حقیقت پرستیده شد ، خود پرستیست که آنرا نفی میکند . متفکر با آوردن دلیل عقلی بر عدم وجود خدا ، میخواهد خدارا نفی کند ، ولی انسان عادی در برابر خدائی که رسماً و عرفاً مجبور است او را بپرستد ، در زیر تصویری که از خدا میپرستد ، خود را میپرستد ، و با همین خود پرستی (ولو هرروز نیز هزار بار شهادت به خدا و رسول و مظهرش بدهد) خدارا منکر میشود . خدا پرستی ، سبب فقر بی اندازه خود شده است . از خدا پرستی به سهولت میتوان به خود پرستی رسید ، و خود پرستی همیشه انکار تمامیت خود ، و بستن راه جستجو ی خود است .

آنچه روشن ساخته میشود ، بی ارزش میشود

چیزی که برای ما روشن میشود ، ارزش و اهمیت و سنگینی اش را از دست میدهد . « تاریك بودن و راز بودن و مجهول بودن یك چیزی » ، به آن چیز ، ارزش و اهمیت و سنگینی میدهد ، چون وقتی آن چیز ، تاریك و مجهول و معمائی است ما علاقمندیم که بدانیم آن چیز چیست . آنچه سائقه جستجو را می انگیزد ، پر ارزش و با اهمیت است . ولی به محضی که آن چیز روشن شد ، آن اهمیت و ارزش و سنگینی را از دست میدهد .روشنگری ، پدیده هائی را که روشن میسا زد ، بی اهمیت و کم ارزش و سبك میسازد ، از این رو بسیاری ، از روشنگران رو بر می تابند ، چو ن خودرا با آنچه پراهمیت و باارزش میدانند عینیت میدهند و طبعا در این روشنگری ، خود نیز بی ارزش و بی اهمیت میشوند . بر آنچه میدانیم (آنرا روشن کرده ایم) ، غلبه کرده ایم و دیگر نیاز به « جد گرفتن آن چیز » نیست نگرانی ما از آن رفع میشود . شاید همین نگران بودن و واهمه داشتن از آن ، همین در کمین نشستن و کنجکاو بودن ، همین تلاش برای درك معما و راز آن چیز ، که مسئله تاریك بودن و مجهولیت آن چیز است ، به آن چیز اهمیت و ارزش میداده است . این است که وقتی یك فکر و یا ایده یا اصل یا علت ، همه افکار و ایده هاو پدیده ها و واقعیات را روشن ساخت ، از ارزش و اهمیت همه آنها میکاهد و تنها خودش ، با اهمیت تر و با ارزشتر و بالاخره با اهمیت ترین چیز و باارزشترین چیز میشود.

ما به اشتباه می پنداریم که وقتی یك فکر یا ایده یا علت یا زیر بنا یا اصل ، افکار و ایده ها و وقایع و پدیده های دیگر را روشن میسازد ، طبعا خودش هم اگر روشنتر از آنها نباشد ، به همان اندازه روشن است . اگر چنین بود ، خودش هم مانند آنچه را روشن ساخته است ، بی اهمیت و بی ارزش میشد . برعکس این پندار غلط ، آن فکر و ایده واصل و علتی که همه افکار و واقعیات و پدیده هارا روشن میسا زد ،

درست خو دش هست که تاریك و مجهول و معماست ، و ما فن روشن سازیش را ، به حساب روشن بودن خود آن فکر و اصل و علت و زیر بنا میگذاریم . همه افکار و ایده ها و اصول و عللی که روشن میسازند ، ذهن مارا در باره ماهیت تاریك خودشان گمراه می سازند . آنچه روشن میسازد ، به هیچوجه خودش روشن نیست . این وحدت آن چیزست که روشن میسازد ، چون کثرت که در اثر اختلاف ، تاریکست ، با یك چیز فهمیده میشوند ، ولو آن چیزواحد ، خودش در درون تاریك باشد . هنر روشن سازی دیگران ، غیر از هنرروشن بودن خودش هست . از این رو هر روشنگری و روشنفکری باید گاه به گاه به سراغ افکار و ایده ها و اصول و علل و زیر بناهای خودش برود که با نور افکن آنها همه چیزها را روشن میسازد و بررسی کند که چقدر آنها تاریك و مجهول هستند . خدائی که نور آسمانها و زمین است ، چقدر خودش تاریکست ؟ از اینجاست که روشن شدن افکار خودش ، مسئله اساسی اش میشود ، نه روشن سازی افکار دیگران یا پدیده های دیگر . برای نخستین بار کشف میکند که روشنگری دیگران ، او را از یك چیز باز داشته است و آن کشف تاریکیها و دالانها ی اصول و افکار و ایده های خودش هست که در هیجان تبلیغ و دعوت و گسترش آنها ، قدرت درك تاریکی آنهارا ازدست داده است.

هر معرفتی که جهان و تاریخ را تغییر میدهد ،آلت قدرت میشود

آیا کسیکه معتقد است که ما فلسفه یا دین یا ایدئولوژی لازم داریم که بتواند جهان یا تاریخ یا جامعه یا زندگی را تغییر بدهد ، هرگز از خود پرسیده است که میخواهد جزو تغییر دهندگان جهان و تاریخ و جامعه باشد ، یا جزو تغییر یابندگان در جهان و تاریخ و در جامعه ؟

چون فلسفه یا دین یا ایدئولوژی ، به خودی خودش نیست که جهان یا تاریخ یا جامعه ای را تغییر میدهد ، بلکه « با » یك فلسفه یا « با » یك دین یا « با » یك ایدئو لوژی هست که « یکی» تغییر میدهد و

« دیگری » تغییر می یابد . رابطه هر تغییر دهنده ای و هر تغییر یابنده ای با همان دستگاه فلسفی یا همان دینی که جهان را تغییر میدهد ، یك گونه رابطه نیست . فلسفه ای و دینی و ایدئولوژی که جهان را تغییر میدهد ، فلسفه یا دین یا ایدئولوژئی میشود که با آن جهان و تاریخ را تغییر میدهند . دراین جاست که « علیت » ، از فلسفه و یا دین و یا ایدئولوژی ، به آنکه با آن دین یا فلسفه یا ایدئولوژی ، جهان را تغییر میدهد ، جا به جا میشود .این جا به جا شدن « علت » ، از فلسفه یا دین یا ایدئولوژی ، به آن شخص یا حزب یا جامعه تغییر دهنده ، و معلول شدن آنکه و آنچه تغییر می یابد ، ناگهان نقش نخستین دین یا فلسفه یا ایدئولوژی و تئوری علمی را عوض میکند . فلسفه و یا دین و یا ایدئولوژی و تئوری علمی که در آغاز علت بود ، به زودی تقلیل به آلت و و سیله می یابد . هیچ فلسفه یا دین یا ایدئولوژی یا تئوری علمی نیست که پس از دوره کوتاهی ، نا آگاهبودانه ، تبدیل به وسیله (در دست کسی یا حزبی ، یا گروهی یا جا معه ای یا ملتی یا امتی و یا طبقه ا ی) نشود ، و بدین سان خود همان فلسفه یا دین یا ایدئولوژی یا تئوری علمی که محتوایش براد ر ی و برابری و عدالت اجتماعی و مهر و آزادیست ، پایه گذار حاکمیت و تابعیت تازه ای در اجتماع نگرد د .

درست معرفت به اینکه آن فلسفه یا دین یا ایدئولوژی یا تئوری علمی ، قدرت تغییر دادن بشر و تاریخ ویا جامعه و یا طبقه ای را دارد ، معرفتی است که فاجعه همان فلسفه یا دین یا ایدئولوژی یا تئوری علمی میشود. چون انسان با این معرفت می آموزد که آن فلسفه یا دین یا ایدئولوژی یا تئوری علمی ، میتواند « بهترین وسیله قدرت برای شخص او یا برای گروه و حزب او ، یا برای جامعه و ملت و امت او باشد . ما درباره هر اندیشه ای که می اندیشیم ، « بازمی اندیشیم » . ما هر شناختی را که بدست آوریم از نو « باز میشناسیم » .

« باز اندیشی یك اندیشه » و « باز شناسی یك شناخت» ، سبب تقلیل شناخت پیشین به « آلت شناخت نوین « میگردد . شناخت گذشته ، وسیله شناخت تازه شده است . ما در بازشناسی یا باز

اندیشی ، با شناخت خود فاصله و رابطه پیدا میکنیم ، و بلاواسطگی خود را با آن از دست میدهیم . در بلاواسطگی با آن اندیشه و شناخت ، با آ ن اندیشه و شناخت ، هنوز یکی بوده ایم و با آن عینیت داشتیم . ولی در باز شناسی و باز اندیشی ، بفوریت از آن شناخت و اندیشه بیگانه میشویم ، وعینیت خود رابا آن از دست میدهیم .آن شناخت و آن اندیشه ، « شیئی » ما میشود . از این رو شعار « دانائی ، توانائی است » ، در عمومیتش ، معتبر نیست . بلکه آخرین دانائی است که برترین توانائی است . هنگامی که سده ها در محتویات دانائی تغییری پیدا نمیشد ، دانائی ، توانائی بود . ولی از روزی که دانش و معرفت ، همیشه شکوفا شده است ، آنکه میخواهد توانائی خود را نگاه دارد ، « دا نائی ماقبل آخر » را به مردم می آموزد ، تا خود « دانائی آخر » را داشته باشد .

از این رو هست که « آخرین دانش » یا « نو ترین معرفت » ، ایجاد توانائی میکند ، و درست « دانش ما قبل آخر « ، ایجاد تابعیت و محکومیت و ضعف میکند. این جریان ، اساساً نهفته د ر خود حرکت اندیشیدن و شناختن است . آ نچه را قدرت اندیشیدن در ما یکبار اندیشیده است ، باز درباره آن اندیشه میاندیشد .

همین باز اندیشی یك اندیشه ، آن اندیشه را وسیله میسازد . با باز شناسی یك شنا خت ، آن شناخت را تقلیل به آلت خود میدهد . بازشناس و باز اندیش هست که قدرت و حاکمیت پیدا میکند . نخستین شناخت ، شناخت بیواسطه ، جزوی هست که که با ما یکیست . شناختی است از ما و با ما و در ما . « باز شناخته » ، جزویست جدا شده از ما ، که بیگانه از ما و بالاخره « شیئی » ما شده است ، چه بخواهیم و چه نخواهیم . چه بسا نمیخواهیم که جدا شده از ما و غیر از ما باشد و منکر این جداشدگی میشویم ، و در عین حال که ادعای یگانکی با آن معرفت میکنیم ، در واقع از آن معرفت بیگانه ایم . این جریان در همه ادیان و ایدئولوژیها رخ میدهد .

معرفتی که دیروز جان ما بود ، معرفتی است که امروز آلت ما شده است . این مهم نیست که قرآن یا عهدجدید (انجیل) چگونه معرفتی

است ، بلکه این مهم است که « من به قرآن یا انجیل معرفت پیدا میکنم » . این مهم نیست که آثار مارکس ، علم یا اید ئولو ژ یست ، بلکه این مهم است که من به آثار او معرفت دوباره پیدا میکنم . آنرا دوباره از نو میاندیشم و دو باره از نو میشناسم ، واین معرفت دوم هست که اساس توانائی اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و ایدئولوژیکی است . معرفت ، چیز ثابتی نیست که دست به دست بی تحول بگردد ، و همیشه بلا واسطگی خود را حفظ کندو به هرکس که انتقال یافت ، هما ن جان او باشد ، در او و از او و با او و عین او باشد . معرفت ، در کشف کننده ، با کشف کننده عینیت دارد ، و زندگی او هست . عارفی که کشف میکند، با معرفتش می زید . نواندیش با اندیشه نوش میزید . اندیشه اش به او جان میبخشد. مسیح یا محمد یا مارکس با آموزه اشان و با ایده آلشان میزیستند . اما این قضیه در مورد خلیفه یا امام یا عالم دینی (آخوند) یا لنین صادق نیست . حافظ شیرازی با معرفتش میزیست ولی آنانکه به تقلید اوبا کاربرد همان اصطلاحات شعرگفته اند ، از معرفت حافظ ، زنده نیستند (از جمله خمینی) ، بلکه معرفت حافظ ، آلتشان هست . معرفت در انتقال به دیگری ، این عینیت نخستین را (که فقط در بنیادگذار و آفریننده موجود است) ازدست میدهد . معرفت شاگرد و پیرو و عالم دین (آخوند) به همان معرفت نخستین (به قرآن یا به آثار مارکس ...) معرفت نخستین را خواه ناخواه تقلیل به آلت میدهد ، ولو شاگرد و پیرو و عالم دین و روشنفکر این را نخواهد و منکر آن نیز بشود و با جدیت تمام بکوشد که همان عینیت نخستین را در خود پدید آورد . معرفت ، فقط موقعی انتقال یا فتنی است ، که « وسیله شدنی » باشد . انتقال معرفت دینی از مسیح به حواریونش و یا از محمد به صحابه اش (یا از قرآن به موءمنانش » یا از مارکس به پیروانش ، براساس این خرافه بدیهی تحقق نمی یابد که معرفت مسیح یا محمد یا مارکس ، در همه انتقا لات متوالی ، همان معرفت نخستین با همان ویژگی های نخستینش باقی خواهد ماند ، بلکه انتقال معرفت ، همیشه تقلیل یافتن معرفت نخستین به معرفت

دومی است . معرفت ، در انتقال ، شیئی و آلت و موضوع میشود . حواری و صحابه و پیرو و شاگرد ، وظیفه خودرا این میداند که تا میتواند بر ضد این « شیئی شدن و آلت شدن و موضوع شدن آن معرفت »، در خود مبارزه کند ، و در خود بر ضد این اغوای دائمی که میتواند از این پس از این آموزه ها و ایده آلهاو فضیلت ها ، آلت خواستهای خودرا فرهم سازد ، با شدت پیکار کند ، با آنکه هیچگاه موفق نمیشود . همه این مبارزه های درونی بیهوده است . برای اینکه معرفت ، آلت نشود ، باید از شا گرد یا پیرو و یا حواری یا صحابه ، قدرت خلاقیت معرفت تازه (قدرت باز اندیشی و باز شناسی) را گرفت .ولی قدرت خلاقیت معرفت تا زه را نمیتوان از هیچ انسانی گرفت ، بلکه میتوان آنرا سرکوبی کرد و طبعا پنهان ساخت . بدو ن خلاقیت مداوم نمیتوان آ زاد بود . آفرینندگی و آزادی ملازم همدیگرند . جائیکه حکومت دیکتاتوری هست ، آفرینند گی نیست ، جائی که آفرینندگی خاموش میشود ، دیکتا توری پیدایش می یابد .ویژه ذاتی اندیشیدن و شناختن ، باز اندیشیدن و باز شناختن است و جائیکه انسان مستقل نمی اندیشد ، آزادی نیست . هر اندیشه ای ، آلت اندیشیدن بعدیست . هر شناختی ، آلت شناختن بعدیست . بدینسان هر شاگردی ، هر صحابه ای ، هر حوارئی ، معرفت نخستین را معرفت دوم خود ، و وسیله خود ساخته است ، با آنکه همیشه منکر آن شده است که آن معرفت ، و سیله او شده است . این د روغ شدگی (نه درو غگوئی) بنیاد زندگی او هست . او دروغ نمیگوید بلکه او دروغ شده است .او دروغ خود را حقیقت میداند . او ایمان دارد که حقیقت میگوید ، با آنکه دروغ هست . معرفت ، ثابت نیست که انتقال پذیر با شد . هر شناختی د ر باز شناسی ، اصالت نخستین خو د را از دست میدهد . هر اند یشه ای در باز اند یشی ، اصالت نخستین خود را از دست میدهد . هیچ ایده آلی و فضیلتی ، اندیشیده و شناخته نشده است ، که با دست به دست شدن ، یا تحول درونی خود یك شخص ، تقلیل به آلت نیافته است . ولی برای واقعیت بخشیدن به یك ایده آل یا هدف یا فضیلت یا معرفت ، باید

آنرا به همگان انتقال داد ، و آنرا باید به نسل های متعدد ، انتقال داد ، و د ر هر انتقالی ، « خطر وسیله شدن آن ایده ال و فضیلت و هدف و معرفت » بیشتر میشود .

ریائی که ایمان به ایده آ ل را نابود میسازد

مفهوم ایده آل ، از قهرمان و پهلوان جدا ساختنی نیست . هر ایده آلی ، یك عمل قهرمانی و پهلوانیست .هر ایده آلی ، در اعمال قهرمانی یا پهلوانی ، واقعیت می پذیرد . و تجسم یك ایده آل در عمل یك قهرمان یا پهلوان ، موجب ایمان مردم به تحقق پذیری آن ایده آل میگردد . در قهرمان یا پهلوان هست که انسان به واقعیت پذیری آن ایده آل ایمان میآورد . ملتی که ایمان خود را به قهرمانان و پهلوانان از دست داده است ، ایمان خود را به واقعیت پذیری اید ه آلها و هدفهای متعالی از دست داده است و از تحقق هر ایده آلی نومید است و نسبت به ایده آلها بد بین میباشد .
ایمان به هر ایده آلی (چه ایده آل دینی ، چه ایده آل اخلاقی ، چه ایده آل سیاسی و اجتماعی) با جاذبه و سحر شدید آن ایده آ ل ، همیشه همراه با احساس عمیق بد بینی و شکاکیت و ناباوری در اجرایش هست . انسان در ژرف دلش میخواهد که آن ایده آ ل واقعیت بیابد ولی نسبت به واقعیت پذیری آن بی نهایت شکاك و بد بین است . اوج بی اندازگی ایده آل با همه جذابیتش ، هیچگاه رسیدنی نیست (تنش میان اندازه پذیری عمل و واقعیت ، و اندازه نا پذیری ایده آل) . از این رو هست که موء منان به هر ایده آلی ، در جستجوی یکنفر هستند که ضا من تحقق آن ایده آل باشد . آن ایده آل ، اگر حداقل دراو و در اعمال او ، به عنوان تنها نمونه و تنها سرمشق و تنها مثال اعلی ، تحقق یابد ، کافیست . همین « استثناء و بی نهایت ناد ر » ، برای ایمان آوردن به آن ایده آ ل کفایت میکند .
این استثناء ی بی نظیر ، ثابت میکند که به آن آرزوی بلند میتوان واقعیت بخشید . به همین جهت نیز هست که با همه امید خود به او

می نگرند ، و توجه شدید به او و کوچکترین اعمال او دارند . در اینجا هست که مسئله ریاکاری و دوروئی ، مسئله جوهری و وجودی هست .هست و نیست آن ایده آل به « واقعیت یافتن آن ایده آل در این فرد استثناء و بی نظیر » گره خورده است .
با شناخت اینکه این رهبر دینی یا اخلاقی یا سیاسی ، ریا میکند ، مردم به کلی بی دین و یا بی اخلاق و یا بی ایده آل میشوند . مردم از این به بعد (پس از دیدن عمل ریاکارانه رهبر دینی یا رهبر اخلاقی یا رهبر سیاسی) هر فسادی و ظلمی و عمل ناحقی و جرمی را خواهند کرد ، و لی در ظاهر ، دیندار و ستاینده و واعظ آن اخلاق یا آن ایده آل خواهند بود . با ریاکاری آن رهبر،دین و اخلاق وایده آل در آن جامعه ورشکست و نابود میشود .
با درك این ریاکاری هست که جامعه ، ایمان خو درا به دین یا اخلاق یا سیاست به کل از دست میدهد . دین و اخلاق و سیاست و حقوق از این پس « دکان تزویر » برای همه اجتماع میگردد . ایجاد فساد در دین و اخلاق و سیاست ، کار بی دینان و بی اخلاقان و واقعیت پرستان و فرصت طلبان نیست ، بلکه کار خود رهبران دینی و اخلاقی و سیاسی و اجتماعی هست . د یدن ریاکاری از رهبران دینی و اخلاقی و سیاسی ، نابود سا زنده ایمان مردم به دین و اخلاق و سیاست و ایده آ ل هست .امید به تنها نقطه ای که در آن می باید دین و اخلاق و سیاست واقعیت یابد ، از بین رفته است . نومیدی از رهبران سیاسی (چون تجسم ایده آلهای سیاسی نیستند) سبب انتقال توجه و ایمان به رهبران دینی یا شبه دینی میگردد . د ین یا اخلاق یا سیاست یا هر ایده آلی به یك تار مو ، به وجود همین نقطه بسته است . سر چشمه فساد و ظلم و فرصت طلبی و ناحقی و هرج و مرج ،خود رهبران دینی و اخلاقی و سیاسی هستند . ایمان به واقعیت پذیری هر ایده آلی ، نیاز به ایمان به عمل قهرمانی ، و طبعا نیاز به ایمان به قهرمانی دارد که این عمل بی نظیر و نادر را که « پیوند میان عمل و ایده آل است » انجام بدهد . و درست همین بی نظیر و نادر بودن « عمل ایده آلی » هست که سبب میشود به هر

عملی از هرکسی با دیده شکاکیت و ناباوری بنگرد و دنبال پنداشت یافتن کسی برود که د را و این عمل تحقق می پذ یرد .

چرا ما نمیتوانیم سراسر یك واقعیت را ببینیم ؟

ما آنقد ر می بینیم و حس میکنیم و می فهمیم که « آموخته های پیشین ما » به ما اجا زه میدهند یا می گذارند . برای بیشتر دیدن و بیشتر احساس کردن و بیشتر و بهتر فهمیدن (برای تفاهم با دیگری) باید در این آموخته ها ی پیشین شکاف انداخت و آنهارا از هم ترکانید تا بتوان از آنها فراتر ریخت ، فراتر روئید ، فراتر رفت ، فراتر دید ، فراتر فهمید . ما در شکاف اندازی در آموخته های پیشین خود است که راه آ زاد شد ن و بریدن از آنها را فراهم میسا زیم . بیشتر فهمیدن و بیشتر دیدن و بیشتر حس کردن نیاز به شکافی عمیق د ر پوسته ها ی منجمد شده آ موخته های ما دارد تا این فهم و حس و دید و شناخت تازه مانند آتشفشان از آن لبریز گردد . دین ما ، اید ئو لوژی ما ، جهان بینی ما ، دستگاه فکری ماکه دیگران مارا بدان عادت داده اند ، یا خود انتخاب کرده ایم و در آن ماندگار شده ایم ، نمیگذارند که از طرفی « سراسر یك واقعیت » و ا ز طرفی « همه واقعیات »را ببینیم و حس کنیم و بفهمیم . از این رو حس کردن و دیدن و فهمیدن به خودی خود کفایت نمیکند .ما آنقدر و آن طور هر واقعیتی را می بینیم و حس میکنیم و میفهمیم که دین ما ، یا ایدئولوژی یا جهان بینی ما میگذارد .

برای « سراسر یك واقعیت را دیدن » و بالاخره « همه واقعیات را دیدن » ، باید وراء دین یا اید ئولوژی یا جهان بینی خود رفت ، واین کار، جسارت بیش از اندازه لازم دارد ، چون باید برای فراتر دیدن و فراتر فهمیدن و فراتر حس کردن ، دین و ایدئولوژی و یا دستگاه فکری خود را از هم ترکانید و از هم شکافت ، نه آنکه دین و

ایدئولوژی و دستگاه فلسفی یا فکری خود را کنار گذاشت . « کنار گذاشتن » ، موقعی ممکن است که دین و یا ایدئولوژی و یا دستگاه فلسفی ما با ما عینیت نداشته باشد ، ولی بستگی کامل با هر چیزی ، عینیت یافتن با آنست . دین ما ، خود ماست . ما نمیتوانیم خودمان را کنار بگذاریم ، ما باید خودمان را بشکافیم ، ما باید در خودمان شکاف بیندازیم ، تا خود ی تازه وراء این پوسته بشکفد . همیشه وراء خود رفتن ، در وراء خود شگفتن است و برای آنکه وراء خود بشگفیم باید در خود شکاف بیندازیم ، و طبعا در عقیده و دستگاه فلسفی خود و در جهان بینی خود شکاف بیندازیم .هر دینی و هر ایدئولوژی و هر مکتب فلسفی و هر تئوری به دید ما ، به فهم ما جهت میدهد و به همان سان که دیده های ما و مفاهیم ما و محسوسات ما را سازمان میدهد ، به همان سان جهات دیگر دیدن و حس کردن و فهمیدن را بروی ما می بندد ، و ندیده ها و حس ناکرده ها و نفهمیده ها را در هرج و مرج و یا در تاریکی میگذاردو شوم و شر میسازد . هر محسوسی و مفهومی و معرفتی در خود ، سو دارد .

با هر دینی و با هر مکتب فلسفی و با هر ایدئولوژی ، نه یك چیز را از همه جهات میتوان دید و حس کرد و فهمید ، ونه همه چیز هارا میتوان دید و فهمید و حس کرد ، یعنی با آن نمیتوان به همه جهات یك واقعیت یك نظم و سازمان داد و همچنین نمیتوان به همه واقعیات یك نظم و سازمان داد . ما باید بدانیم که نه تنها با یك دین و یا مکتب فلسفی و یا ایدئولوژی میتوانیم ببینیم و حس کنیم و بفهمیم ، بلکه میتوانیم در هر دینی و دستگاه فلسفی و ایدئولوژی شکاف بیندازیم و از آن فراتر بشکوفیم و در ادیان و مکاتب فلسفی و ایدئولوژیهای دیگر ریشه بدوانیم و در این ریشه دوانیدن ، به دیدی و حسی و فهمی دیگر برسیم و بدینسان ما میتوانیم از ادیان وایدئولوژیها و مکاتب فلسفی مختلف و حتی متضاد ببینیم و حس کنیم و بفهمیم . قدرت دیدن و حس کردن و فهمیدن و معرفت ما بیش از هر دینی و ایدئولوژی و بیش از هر مکتب فلسفی یا دستگاه فکری هست . ولی کسی که نتواند و جسارت نکند که در دین یا جهان

بینی یا دستگاه فکری خود شکاف اندازد ، به این قدرت بینش و حس و فهم خود پی نخواهد برد . گسستن از یك دین یا ایدئولوژی یا دستگاه فکری ، همیشه متلازم با شکاف انداختن در خود ، با آتشفشان ساختن خود ، با فراتر ریختن مذابها ی محسوسات و بینش ها و مفهومات تازه است .

ما امروزه ، ایده را بر شخص تقدم میدهیم

ما امروزه از مفهوم عدالت (آ نچه جواب سئوال عدالت چیست ؟ میباشد) آغاز میکنیم ، و هنگامی پاسخ سئوال عدالت چیست ؟ را یافتیم ، عمل هرکسی و گروهی را با این تعریف که معیارمان میشود می سنجیم ، ومیگوئیم کدام یك از اعمالش عادلانه هست ، و هریك از اعمالش چقدر عادلانه یا ظالمانه هست ، یعنی چقدر انطباق یا عدم انطباق با این معیار تعریف شده دارد .

در گذشته بسیار دور ، جریان درست وارونه این بود .مسئله در آغاز این بود که عادل کیست ؟ آنچه او میکرد ، عدالت بود . همه کارهای یك عادل . عدالت بود . شخص ، بر ایده تقدم داشت . از شخص ، مفهوم و معیار عدالت معین میشد .شخص ، معیار عدالت یا معیار حق یا معیار اخلاق بود .آنچه او میکرد، نیکو بود ، آنچه او میکرد ، قانون بود ، آنچه او میگفت ، حق بود . مسئله حقیقت این نبود که حقیقت چیست ؟ بلکه این بود که حق کیست ؟ آنچه او میگفت ، حقیقت بود .ما درفلسفه عادت به تقدم ایده بر شخص کرده ایم . اول باید معلوم ساخت که حقیقت چیست ، و آنگاه معین ساخت که « چقدر هرکسی حقیقت میگوید » . پیش از پیدایش تفکر فلسفی ، شخص ، بر ایده تقدم داشت ، و هنوز نیز تا تفکر فلسفی در کسی رخنه نکرده باشد ، شخص بر ایده تقدم دارد .

هر دینی ، بر تقدم شخص (رسول ، نماینده خدا ، مظهرالهی) بر ایده بناشده است . این قضیه درست در سئوالی که پیلاطس از عیسی کرد

و جوابی را که عیسی به او داد مشخص میشود . پیلاطس از عیسی پرسید که « حقیقت چیست ؟ » و او پاسخ داد که « من حقیقت هستم » . آنچه مسیح میگوید ، حقیقت هست ، آنچه مسیح میکند ، حقیقت و نیك هست . مسیح ، سر چشمه حقیقت هست . و این شیوه تفکر عیسی ، شیوه تفکر اولیه انسان هست که هنوز در همه انسانها ، رسوباتی ازآن باقی مانده است . برای پیلاطس که از زمینه تفکرات رومی - یونانی می آمد ، در آغاز ، مفهوم حقیقت باید معین شود . این دو (عیسی و پیلاطس) در دو دوره مختلف فکری بودند ، و نه سئوال و نه جواب همدیگر را میفهمیدند .

برای انسان در آغاز تحولاتش ، آن کسی که حق بود طبعا هرچه نیز میگفت ، حقیقت بود. آنکسی که عادل بود ، هرچه نیز میگفت عدالت بود .آنکسی که عادل بود ، هرچه هم میکرد ، عدل بود . آنکسی که هنرمند بود (هنر به معنای فضیلت اخلاقی)هرچه میکرد ، هنر بود (معیار خوب و بد بود) . به همین علت نیز « سیرت محمد » یا « شیوه زندگی عیسی در اناجیل » بی اندازه اهمیت داشت ، چون معیار فضیلت اخلاقی و دینی بود و تقلید ، بنیاد عمل اخلاقی و دینی بود .تقلید از یك شخص ، اخلاق بود ، نه زندگی طبق یك ایده .از آن روزی که « یك مفهوم انتزاعی » (مانند حقیقت یا عدالت ، یا معرفت یا خیر) معیار قرار گرفت و تقدم برشخص پیداکرد ، آن موقع همه چیزهائی که یکی میگفت و میکرد (ولو آنکه برترین فرد هم باشد) نمیتوانست کاملاً انطباق با حقیقت یا عدالت یا فضیلت یا ایده آل داشته باشد . هر قهرمانی ، هر نابغه ای و هر پیغمبری همه اعمال و اقوالش ، کمبود در برابر آن معیار داشت . از هرکسی ، از پیغمبر و رهبر و نابغه و قهرمان گرفته تا افراد عادی ، میشد انتقاد کرد . کسی معاف از انتقاد نمیشد . درحالیکه وقتی ، شخص ، معیار حقیقت و عدالت و قدرت و اخلاق بود ، آنچه حقیقت و عدالت و سیاست و اخلاق هست ، از اعمال و افکار و اقوال او مشخص و معین میشد . افلاطون در کتاب حکومتش با بحث اینکه « عادل کیست ؟ » شروع میکند نه با بحث اینکه « عدالت چیست ؟ » .وقتی بحث از مفهوم

عدالت و حقیقت و معرفت و فضیلت شروع شد ، « اولویت مفهوم انتزاعی به عنوان معیار ، بر شخص » ، تاءسیس شده است .آن هنگامست که انسان میخواهد ببیند اعمال خدا هم انطباق با مفهوم عدالت یا فضیلت اخلاقی یا حقیقت دارد یانه (کتاب ایوب در تورات بهترین نمونه برای این دوره تحول از تقدم شخص بر ایده ، به ، تقدم ایده برشخص هست) . بدینسان انتقاد از خدا و از خدایان و از پیغمبران و قهرمانان شروع میشود . و دوره پهلوانان و قهرمانان و پیغمبران کم کم سپری میشود . در این تقدم ایده بر شخص ، اساس شك ورزی نهاده شده است که آیا عمل خدا ، عمل رسول ، عمل قهرمان و امام و ...... انطباق با ایده حقیقت و عدالت و فضیلت اخلاقی دارد یانه ؟ آیا آنچه خدا میکند ، عدلست ؟ اینست که سخن اساسی ادیان (بر عکس فلسفه) این نیست که حقیقت چیست ؟ بلکه سخن اساسی و نهائی ادیان اینست که « حق کیست ؟ » ، نه حقیقت چیست ؟ بر عکس سئوال بنیادی فلسفه این است که حقیقت چیست ؟ و با این سئوال ، بنیاد شك و انکار خدا و رسول و مظهر و امام و قهرمان گذاشته میشود . وقتی در تقسیم غنائم جنگی ، اعرابئی از عمل محمد انتقاد میگیرد ، و آنرا منطبق با عدالت نمیداند ، عمر میخواهد اورا به سبب این شك ورزی و اهانت بکشد . عمر ، محمد را عادل میدانست و عدالت از عمل محمد مشخص میشد ، در حالیکه آن عرب مفهومی عرفی از عدالت داشته است . عدالت آنچیزی بود که آباء و اجداد عدالت میدانستند .آنچه عموم مردم عدالت میدانستند ، عدالت بود و این پیش مرحله کلی و انتزاعی سازی بود .این تحول « تقدم شخص بر مفهوم » ، به « تقدم مفهوم بر شخص » ، در تاریخ فکری و اجتماعی و سیاسی ، بسیار طول کشیده است .و هنوز تقدم مفهوم بر شخص به طور خالص جا نیفتاده است . در گذشته ، واقعیت اصیل ، قانونگذار (تاءسیس کننده قانون) بوده است نه قانون . آنکه قانونگذار (دادگر) است ، قوانین را معین میسازد. در آغاز باید قانونگذاری (دادگری) یافت تا قوانین بگذارد ، تا بگویدکه قانون و حق (به معنای حقوق) چیست . ما امروزه در کاربرد کلمه « قانون » ، همیشه به طور مضمر

، « تقدم قانون بر شخص » را پیش چشم داریم .این « برتری یا بی ارزش ایده بر شخص » در هر جامعه ای ، نیاز به بالا رفتن قدرت تفکر انتزاعی و فلسفی آن جامعه دارد . دادن اصالت به قانون یا عدالت یا ایده آل یا فضیلت اخلاقی (برتری اخلاق بر سرمشق ، برتری قانون بر قانونگذار) ، نشان آنست که انسان انتزاعی می اندیشد نه تصویری .یا به هرحال « تفکر انتزاعی» برای او ، ارزشی بیشتر از تفکر تصویری دارد . اینکه خدا را سرمشق میدانستند (خدا یا صورت نخستین یا صورتگر نخستین بود) و انسان به صورت ا و خلق میشد (یا طبق صورت یك قهرمان یا رسول یا مظهر الهی یعنی بنا بر سیره او زندگی میکرد ، از او تقلید میکرد و به او تشبه میجست) نشان آن بود که هنوز دوره تقدم شخص بر ایده و مفهومست .

عدالت از عادل مشخص میشد . حقیقت از حق مشخص میشد . قانون از قانونگذار مشخص میشد . مردم درچنین حالتی از روان ، درپی آن نمیروند که بیندیشند ،که عدالت چیست ؟ یا حقیقت چیست ؟ یا قانون چیست ؟ یا فضیلت چیست ؟ یا هدف چیست ؟ بلکه درپی آن میروند که بیابند چه کسی عادل است ؟ کی حق است ؟کی قانونگذار واقعیست ؟ کیست که هدف جامعه را بگذارد ؟ تا به سخنان او گوش دهندو از اعمال او معیار خوبی یا عدالت یا حقیقت را داشته باشند . برای کسانی که به تفکر انتزاعی خو گرفته اند ، درك این مسئله (جا به جا ساختن این تقدم) مشکلست . ولی هنوز در جامعه بسیارند کسانی که علیرغم آموزش در حرفه های عالی صنعتی و سازمانی ، در همان مرحله نخستین (تقدم شخص بر ایده) زندگی میکنند . همانسان که جریان انتزاع ، انسان را از مواد تجربی اش آزاد میسازد ، به همان سان از افراد و اشخاص ، آزاد میسازد . تقدم مفهوم انتزاعی بر اشخاص ، بیان بریدن از اشخاص و رها شدن از اشخاص است . بریدن از خدا و رسول و امام و قهرمان و پیشوا ست . همه باید تابع ایده با شند و اصالت خود را از ایده مشتق سازند . خدا باید ثابت بشود ، یعنی موجودیتش از ایده و استدلالات ، از ایده نتیجه گیری و مشتق شود و بدین ترتیب تابع ایده گردد .در اثر همین

برتری دادن ارزش ایده بر شخص هست که میتوان زندگی را بر پایه عقل ، استوار ساخت و بر همین پیش فرضست که ملت در دموکراسی میتواند قانون بگذارد یا معلوم کند که مفهوم و معیار عدالت چیست یا مشخص کند که مفهوم آزادی و تساوی چیست و در عین حال خود نیز تابع آن باشد . قانونگذاری ملت و هدفگذاری ملت ، هنگامی ممکن میگردد که به مفاهیم کلی و انتزاعی ارزش بیشتر بدهد که به اشخاص . با تعیین ایده (عدالت ، قانون ، فضیلت اخلاقی) ، ایده بر شخص ما ، تقدم دارد . در حالیکه با تقدم شخص بر ایده ، آنکه قانون میگذاشت ، فراز قانون بود . آنکه دادگر بود ، فراز داد بود . قانونگذار تابع قانون نبود .درحالیکه در اثر همین تقدم ارزش ایده بر شخص ، ملت ، قانون میگذارد و خود تابع آن میشود (همه اشخاصی که عضو ملت هستند تابع آن میشوند) . در اثر همین تقدم است که حتی یك فرد ، یك معیار اخلاقی میاندیشد و خود تابع آن میگردد و طوری میاندیشد که دیگری هم از آن تبعیت کند .

این دو شیوه تفکر، در هر اجتماعی ، میتواند به شکل دولایه روانی در انسان موجود باشد .در جامعه ای که غالب مردم ، شخص را بر مفهوم و ایده ، اولویت میدهند ، حکومت قانون یا عدالت یا تساوی یا آزادی را نمیتوانند واقعیت ببخشند . مثلا مفهوم « وجود» ، برای چنین کسانی ، تابع شخص « باشنده » هست . باید خدائی باشد که « وجود » از او پدید آید ، یا وجود ، به امر او خلق گردد .

با وارونه کردن اولویت در تفکر ، بلافاصله مسئله « وجود خدا» و « اثبات عقلائی وجود خدا» برای انسان مطرح میشود ، یعنی خدا به عنوان باشنده را از این پس باید از ایده « وجود» استخراج کرد یا مشتق ساخت . « ایده هستی » ، مافوق خدا (باشنده) قرارمیگیرد .«حقیقت » ، فوق حق قرار میگیرد. عدالت ، فوق عادل قرارمیگیرد . و همیشه این سئوال مطرحست که آیا آنکه را ما عادل میخوانیم ، عدل میکند یا نه ؟ درست همین مسئله بحرانی ایوب در تورات هست . آیا آنچه را خدا میکند ، عدل است ؟موقعی شخص بر ایده تقدم داشت ، خدای عادل ، همه اش عدل میکرد و مسئله « عدل خدا »

هیچگاه طرح نمیشد . ولی با تقدم ایده بر شخص ، از آن پس اعمال خدا یا نمایند گانش با معیار « ایده عدالت » سنجیده میشود .و شك در عادل بودن خدا و عادل بودن رسول و امام و فقیه اش برای موءمنی که تا دیروز از عادل بودن خدا ، نتیجه میگرفت که آنچه خدا و نمایند گانش میکنند ، عدل است ، می آزارد و مضطرب میسازد .

تقدم دادن ایده بر شخص ، به این نتیجه می رسد که هیچ شخصی نمیتواند تجسم ایده باشد . خدا و نماینده اش مثلا عیسی نمیتواند تجسم ایده محبت باشد . مفهوم نمایند گی و مظهریت که اساس دین است آسیب می بیند . چون مظهر و نماینده ، تمامیت ایده را باید در خود نشان بدهند و این غیر قابل تحقق است . هیچکسی ، نماینده و مظهر و تجلی ایده نیست ، بلکه یك شخص میتواند نماینده و مظهر و تجلی یك شخص دیگر باشد . محمد و یا عیسی میتوانند نماینده شخص خدا باشند نه نماینده و مظهر یك ایده . ایده محبت در اعمال محبت آمیزانه خدا و نمایند گانش نمی گنجد . آیا همه اعمال عیسی با ایده محبتی که تبلیغ میکرد ، انطباق داشت ؟ حتی خدا به عنوان شخص ، نمیتواند مساوی با ایده باشد ، مظهر ایده باشد ، مظهر ایده نیکی یا عدالت یا حقیقت باشد.

تجسم یافتن یك ایده در یك شخص ، که همان عینیت دادن یك شخص با یك ایده میباشد ، در واقع شخص را در ایده محو میسازد نه آنکه ایده را به شخص تقلیل بدهد .بدین سان ، شخص ، تابع محض ایده میشود . آنگاه خدا فقط در تجسم ایده عدل بودن ارزش پیدا میکند . وقتی ادعا شد که خدا ، عالم هست ، خدا در تساوی با ایده علم ، ارزش و برتری پیدا میکند نه به خودی خودش . بدین سان « برتری ارزش تفکر انتزاعی » در اجتماع ، در اولویت یافتن ایده بر شخص بیان میشود ، و قبول اصالت ایده ، قبول سلطه ایده بر شخص در پایان ، بیان « سلطه ایده بر واقعیات » میگردد .

این اندیشه که فقط « قانون باید حکومت کند » نتیجه مستقیم همین اولویت ارزش ایده در یك اجتماعست ، طبعا در هر جامعه ای بدین آسانیها نمیتواند قانون حکومت کند ، چون در مغزهای اکثریت ،

شخص بر ایده اولویت دارد . با قبول اصالت ایده ، نه تنها شك در موجودیت خدا ، در عادل بودن خدا ، در اخلاقی بودن خدا ، در عالم بودن خدا ، ایجاد میشود بلکه طبعا عادل و عالم و متقی بودن همه نمایندگان خداو حکومتهای دینی و سازمانهای دینی ، برای همه مشکوك میگردد . و همانطور هر نوع نابغه و قهرمان و رهبر و پیشوائی ، به عنوان « شخص استثنائی و بی نظیر » حق تقدم خود را از دست میدهد . دوره قهرمان پرستی پایان می پذیرد .
بالاخره با قبول تقدم ایده های عدالت و حق و آزادی و تساوی ، هیچ سازمان سیاسی (حکومت ، حزب ، اتحادیه ها) و هیچ سازمان دینی نمیتواند انطباق کامل با آن ایده (با حقیقت ، با محبت ، با عدالت ، با حق به معنای حقوق) داشته باشد ، و طبعا حقانیت یا مشروعیت خود را نمیتواند از این انطباق ، مشتق سازد .

هیچ چیزی ، وسیله نیست

هیچ چیزی در جهان ، هدف یا وسیله نیست ، فقط این مائیم که بعضی چیزهارا وسیله برای رسیدن به چیزهای دیگر میسازیم که زیر مقوله هدف قرار میدهیم و آنرا مقدس میسازیم ، وگرنه همه چیزها میتوانند هم هدف و هم وسیله قرار بگیرند ، و هیچ چیزی به خودی خود نه هدفست نه وسیله . به آن چیزی که « میخواهیم » ، بیشترین ارزش را میدهیم و با این عمل ، سایر اشیاء را بی ارزش یا کم ارزش میسازیم . هدف گذاری ، بی ارزش سازی همه چیزها جز « آنچه که ما میخواهیم »، میباشد ، و آنچه را ما میخواهیم ، اوج ارزش اخلاقی یا دینی می یابد ، مقدس ساخته میشود .
آنگاه به خود حقانیت میدهیم که از دیدگاه اخلاقی ، همه چیز را بی ارزش سازیم ، یعنی بی اخلاق ، ضد اخلاق ، بی تفاوت در اخلاق سازیم یا از دیدگاه دینی ، بی دین و کافر و مرتد و مشرك سازیم تا حقانیت اخلاقی یا دینی برای تحقیر و نابودسازی آنها داشته باشیم .

در هر هدفی ، یك حقانیت اخلاقی یا دینی ، برای گرفتن ارزش اخلاقی از سایر چیزها نهفته است (دین ، اسلام و مسیحیت و ...... نیست بلکه یك بُعد انسانیست که ماوراء این شکلهائی که دین به خود گرفته است و علیرغم این شکلها ، در انسان فعال هست ، بدینسان انسانی که مسلمان یا مسیحی یا یهودی یا ..... نیست هم با دین هست . دین منحصر به اینها نیست ، ودین منحصر به هیچکدام از اشکال تاریخیش نیست . بزرگتران کسانیکه ضد مسیحیت یا ضد اسلام یا ضد .... بوده اند و با عینیت دادن این اشکال تاریخی دین با دین ، بر ضد دین بر خاسته اند ، علیرغم این ادعا ، دینی بوده اند . بهترین نمونه اش مارکس و نیتچه میباشد .)
وسیله ، چیزیست که ارزش اخلاقی و ارزش دینی ندارد . با گرفتن ارزش اخلاقی و دینی از هر چیزی ، او ازآن پس نیاز ندارد که رعایت هیچ چیزی را بکند . خواست اوست که عینیت با اخلاق یا دین دارد و همه اخلاق یا دین در آن جذب شده است و همه چیزهای دیگر فاقد اخلاق و دین هستند . این عینیت دادن « خواست با اخلاق یا دین » ، هر قد رت طلبی را اغوا میکند .

خدای تنهائی و خدای اجتماعی

انسان در آغاز نمیتوانست به هیچ وجه تحمل تنها ئی را بکند . تحمل تنهائی ، از بزرگترین هنرهاست که نیاز به ریاضتهای فراوان و شدید دارد . از جمله ابزار تحمل تنهائی ، کشف مفهومی خاص از خدا بود که پیشتر ازآن وجود نداشت . این خدا بو د که میتوانست مصاحب تنهائی او باشد. تصویر چنین خدائی که در مصاحبت با او ، نیاز به هیچ انسانی و قومی و ملتی و امتی و نژادی نداشت ، تصویری خاص از خدا بود که انسان بتدریج علیر غم تصویر رایج از خدا کشف کرد .
این خدا به طور کلی با تصویر خدائی که بنیاد یك جامعه را میگذاشت و طبعا تنها پیوند دهنده جامعه بود ، فرق داشت . خدای قومی و

نژادی و ملتی و امتی ، خدای بنیاد گذار اجتماع بود ، خدای پیوند دهنده انسانهائی باهم بود . کسیکه میخواست با این خدا باشد ، می بایست با همه آن قوم یا نژاد یا ملت یا امت باشد .

کسیکه میخواست نفی این خدارا بکند ، نفی و طرد آن قوم یا نژاد یا ملت و یا امت را میکرد . کسیکه به چنین خدائی اهانت میکرد به همه آن قوم یا ملت یا امت اهانت میکرد . کسیکه چنین خدائی را مسخره میکرد همه آن قوم یا ملت یا امت را مسخره میکرد (اساس حکم قتل رشدی ، نویسنده انگلیسی ـ هندی از طرف خمینی). دل از چنین خدائی بریدن ، جدا شدن از آن قوم و یا نژاد و یا ملت و یا امت بود .

ولی خدای مصاحب تنهائی ، خدای قومی و نژادی و ملی و امتی نبود . پیوند با او ، ضرورت پیوند با جامعه ای را نداشت . با مفهوم این خدا بود که میتوانست از همه پیوندهای اجتماعی و بالاخره از هر گونه اجتماعی ، ببرد . این خدا ، خدائی بود که از او پیوند به هیچ اجتماعی (به هیچ قومی یا ملتی یا امتی) را نمیخواست . در حالیکه خدای اولیه در اجتماعات ، از او در آغاز « پیوند با یك اجتماع » را به طور ضروری میطلبیدند . او موقعی که به آن جامعه می پیوست ، خدای او نیز بود . این دومفهوم ، دو مفهوم متضاد از خدا بودند . با یك مفهوم از خدا ، انسان میتوانست به غارها برود ، در زندانها بماند و بر ضد خرافات خلق قد برافرازد ، بر ضد خواست یا پنداشت های اجتماع زندگی یا فکر کند . قطع رابطه (بریدن) از این دو گونه خدا ، با هم تفاوت کلی داشت . قطع رابطه (شك و نفی) از یك خدا ، متلازما گسستن پیوند از یك نوع اجتماعی بود . انسان تعلق خود را از آن اجتماع بدینوسیله پاره میکرد . او میتوانست بر ضد اجتماع بر خیزد ، چون نمیتوانست بر ضد آن خدا برخیزد (یا برعکس) . ولی با مفهوم دوم از خدا که به تدریج رشد یافت ، در اثر اینکه آن خدا از او پیوند به هیچ اجتماعی را نمیخواست و میتوانست بدون این پیوند ها خدای او باشد ، تنهائی برای او قابل تحمل بود و میتوانست در مقابل خرافات یا خواست یك ملت یا قوم یا امت برخیزد و بایستد و مقاومت کندو در برابر جامعه تسلیم نشود .

از آنجا که کشف و رشد هر ایده تازه ای ، نیاز به تحمل تنهائی و نیاز به مقاومت انفرادی در برابر خلق و جامعه و مردم و سازمانهای سیاسی و مذهبی و حقوقی دارد ، کشف چنین مفهومی از خدا ضروری بود . اینکه طرفداران جدائی دین از حکومت میگویند ، هرکسی حق دارد خدایش را هرطوری که میخواهد بپرستد ، فراموش میکنند که جامعه دینی ، بحث از این خدا نمیکند ، بلکه سروکار با « خدای بنیادگذار اجتماع » دارد و چنین خدائی را تنها نمی پرستند ، بلکه همه با هم در جمع می پرستند و پرستیدن یك خدا از همه ، بیان پیوند اجتماعی و سیاسی و حقوقی و نظامی و تربیتی آن جمعست . او با این حرف میخواهد مفهوم خدای فردی و تنهائی را جایگزین مفهوم خدای اجتماعی کند ، و چنین کاری غیر ممکن است .

برای فرد شدن ، برای برگزیدگی و رهبری ، برای قیام برضد خرافات خلق ، برای قیام علیه دین غالب بر جامعه و یا قیام علیه آخوندها ، « تصویر خدای تنهائی » ضرورت داشته است . برای بنیادگذاری یك جامعه تازه ، تصویری دیگر از خدا ضرورت داشت .

ازاین رو ، این دو تصویر متضاداز خدا ، یا در تناوب ظاهر میشوند یا در تنش با همدیگر یا در نفی یکدیگر یا در جمع با همدیگر . برای کلیسا و جامع (مسجد) تصویر خدای جامعه ساز، اولویت دارد . برای خود عیسی و محمد و موسی یا پیر صوفی یا رهبانان ، تصویر خدای تنهائی اولویت دارد و آنها میتوانند تنهائی را تحمل کنند و در برابر خلق یا سازمان دینی و آخوندی بایستند . بدون این مفهوم خدا ، چنین کاری برای آنها غیر میسر است ، و از لحظه ای که به فکر تاسیس اجتماعی یا امتی می افتند ، نیاز به مفهوم دیگری از خدا دارند و این دومفهوم در تنش با همدیگر قرار دارند ، آنگاه این دو مفهوم متضاد از خدا ، در تجلیات مختلفشان ، در آثار و زندگی آنها باقی میماند ، و شاید در خود آنهااین دو مفهوم به یك پیوند متعادل برسند ولی پس از آنها ، این دو مفهوم یا ازهم پاره میشوند یا نقطه ثقلشان در هرکسی دائما تغییر میکند . از این رو باید در رد یا نفی خدا ، دانست که کدام مفهوم خدا ، رد یا نفی میشودو زیانی که از آن رد

کردن عاید میشود چیست . چون رد مفهوم خدای جامعه ساز (خدای پیوند دهنده) ، تنها رد یك پنداشت یا خرافه نیست ، رد یك اندیشه خشگ و خالی نیست ، بلکه پاره کردن رشته های پیوند یك ملت یا امت یا یك قوم و نژاداست ، دراین صورت بحث متزلزل ساختن یك جامعه در میانست .و پیش از این اقدام باید امکانات تازه همبستگی را فراهم ساخت وگرنه تزلزل انداختن در ایمان به این خدای اجتماعی و نبودن امکان تازه پیوند یابی اجتماعی ، سبب خیزش جنبش های ارتجاعی میگردد که میکوشند خود را در قالب های تازه عرضه کنند .از طرفی باید « مفهوم خدای جامعه ساز » رد و منتفی گردد تا « ابتکار جامعه سازی » به خود انسانها و اجتماع باز گردد . بر اساس این ایده است که حاکمیت ملت قرار دارد . ملت ، خود ، خود را به عنوان یك جامعه از نو میسازد ، با خواست خود ، جامعه خود را میسازد .
همچنین ا ز سوئی رد مفهوم خدای تنهائی ، سبب گرفتن قدرت فردی ، برای قیام علیه خرافات اجتماعی یا علیه سازمانهای دینی و سیاسی و حقوقی میگرددو راه را برای پیدایش و گسترش افکار تازه می بندد که در آغاز در یك فرد ریشه میکنند .
نفی مفهوم خدای پیوند دهنده اجتماع (جامعه ساز) از دیدگاه منطقی مشکل نیست ، ولی یافتن « قدرتهای پیوند دهنده دیگر « که به کار افتد ، مشکلست .همیشه تلاش برای ایجاد فردیت استثنائی و ممتاز و برگزیده ، نیاز به وجود تصویری از خدای تنهائی داشته است ، چون تحمل این گونه تنهائی بسیار سخت بوده است . اینست که خدای ضروری برای پیدایش و تکامل فردیت استثنائی (برای قهرمان و نابغه و رسول و شاعر) غیر از مفهوم خدائیست که برای تشکیل و تاءسیس یك ملت یا امت یا قوم ضروریست .کاستن قهرمانان و نوابغ و پیامبران ، شاید نتیجه این باشد که مفهوم چنین خدائی ، اعتبار و نفوذ خود را از دست داده است (بوسیله خود آخوندها در همه مذاهب) . برونسوگرائی و حکومت مفاهیم کلی ، دیگر جائی برای اعتبار « تصویر خدای تنهائی » نگذاشته اند و قهرمانان و نوابغ و پیامبران دیگر نمیتوانند تنهائی خود را در برابر اجتماعات و سازمانها تحمل

کنند .گسستن از خلق ، و مقاومت در مقابل خلق ، غیر ممکن و یا محال شده است .

فیلسوف ، ناصح اخلاق نیست

تفکر فلسفی کردن درباره اخلاق ، غیر از وعظ اخلاق است. وعظ اخلاق ، درپی ترویج و تنفیذ و تحکیم یك نوع از ارزشهای اخلاقیست . یك شیوه اخلاقی را به عنوان تنها شیوه اخلاقی و برترین و بهترین شیوه اخلاقی ، ارائه میدهد . وارونه این ، فلسفه اخلاق ، تفکر در یافتن ریشه « شیوه های مختلف اخلاق » است . در فلسفه ، هیچ اخلاقی ، معیارهای مطلق یا ارزشهای مطلق ندارد . نشان دادن اینکه هر ارزشی و طبعاً هر اخلاقی ازچه اصلی سرچشمه میگیرد ، به خودی خود نسبی ساختن آن مکتب اخلاقیست . بدینسان هر اخلاقی دارای تاریخ میشود . هر اخلاقی ، تحولاتی دارد . هیچ مفهوم اخلاقی نیست که همیشه در اجتماع یکسان فهمیده شود . از طرفی « مجموعه ارزشهای مختلف در یك اخلاق» با « مجموعه همان ارزشها در اخلاق دیگر» تفا وت کلی دارند . عدالت در همه مجموعه ها هست اما در هرکدام رتبه ای و کیفیتی دیگر دارد . یك فضیلت در همه مجموعه ها ی اخلاقی یك ارزش ندارد . فضیلت های مختلف را به طور مختلف میتوان به هم پیوند داد .با نشان دادن اینکه « آنچه در اخلاق عالیست » از آنچه پست است ، حتی از آنچه بد است ، سرچشمه میگیرد ، ارزشهای اخلاقی را نسبی میسازد . مثلا از خودگذشتی میتواند تحول خود پرستی باشد ، یا کوشش برای منافع اجتماعی میتواند تحولی از کسب منافع فردی باشد . بدینسان ، مفهوم شر و اهریمن نه تنها نسبی میشود بلکه مایه بنیادی خیر و اهورامزدا میگردد .نسبی ساختن ارزشها و اخلاقها ، به هیچ وجه « بی ارزش ساختن دستگاههای اخلاقی یا ارزشهای اخلاقی نیست » . کسیکه روزگاری به یك اخلاق به عنوان تنها اخلاق حقیقی دل بسته بوده است و می انگاشته است که

به جز این دستگاه اخلاقی ، اخلاقی دیگر وجود ندارد ، از نسبی ساختن
ارزشهای اخلاق خود ، بلافاصله « بی ارزش شدن اخلاق را به طور کلی
» درمی یابد . در حالیکه وارونه این انگاشت ، نسبی شدن ارزشهای
مختلف در اثر قبول اخلاقهای متفاوت در کنار همدیگر و در تاریخ ،
میتواند انسان را در تفکر و رفتارش مداراتر و گشوده تر سازد . از
اینگذشته فلسفه اخلاق میتواند در یابد که بد میتواند تحول به نیك
بیابد و همانطور نیك میتواند تحول به بد بیابد ، و بدینسان نه در
فساد اخلاقی یك جامعه ، بن بستی می بیند و نه در حسن اخلاق یك
فرد یا یك رهبر اخلاقی (مثلا یك امام) تضمینی برای دوام آن می
یابد . اهورامزدا میتواند از اهریمن سرچشمه گرفته باشد و میتواند
از سر استحاله به اهریمن بیابد . نیکی و حقیقتی که همیشه نیك یا
حقیقت بماند نیست .

چگونه انسان ، یك حیوان سیاسی میشود

انسان موقعی یك حیوان سیاسی میشود که همه اعمال و تفکراتش
را ، آگاهبودانه یا نا آگاهبودانه متوجه عامل قدرت در اجتماع سازد .
وگرنه در اجتماع و سازمانهای اجتماعی زیستن به طور کلی یك انسان
را سیاسی نمیسازد اگرچه با زیستن در سازمانهای اجتماعی ، انسان
بالقوه سیاسی هست ولی موقعی انسان بالفعل سیاسی میشود که
متوجه « روابط قدرت میان این سازمانها و افراد» شود ، و اعمال و
افکار خود را طبق این محاسبات قدرتی انجام دهد .
انسان موقعی در اجتماع ، سیاسی میشود که پیش فرض همه اعمالش
و افکارش این باشد که هر انسانی برای تنفیذ قدرتش میاندیشد و
عمل میکند ، و هیچ انسانی را از این سائقه قدرت طلبی مستثنی
نمیسازد . دیگر از این پس برای او « انسان مقدس » ، به این معنا که
انسانی که با قدرت خواهی هیچ کاری ندارد ، وجود ندارد . برای او
حتی هر گونه قداست و روحانیتی ، امکان قدرت ورزی بیشتر است .

در د نیای سیاست ، هیچ کس مقدس نیست . از سوئی نیز حیوان
سیاسی ، قدرتخواهی را یك سائقه پلید نمیداند که پاك بودن ازآن ،
انسان را مقدس سازد . در اجتماع زیستن ، همیشه با تنفیذ اراده خود
بر دیگران و تنفیذ اراده دیگران بر خود کار دارد ، وعمل با این
آگاهبود است که انسان را سیاسی میسازد . در هر انسانی که این
آگاهبود بیافزاید ، سیاسی تر میشود و سیاستمدار کسی است که
این آگاهبود به اوج شدتش رسیده است . از دید انسان سیاسی ،
قداست و روحانیت ، بزرگترین و خطرناکترین امکان قدرت ورزی
است ، چون قدرت می ورزد ، بدون آنکه دیگری اورا قدرت طلب بداند
. مقدس، این انگاشت و خرافه را در مردم بوجود می آورد که او قدرت
طلب نیست . قداست ، همه قدرتخواهان (یعنی کل سیاست و
سیاستمداران) را آلوده و ناپاك میسازد ، و خود در اینکه ماوراء
قدرتست ، بیخبر از همه ، همه قدرت را تصرف میکند .وقتی که
قداست و روحانیت وارد میدان سیاست شد ، زنگ خطر زده میشود ،
چون اعمال و افکار سیاسی همه انسانها در اجتماع را بر طبق سائقه
قدرتخواهی ، ناپاك میسازد و بدین سان همه را از میدان قدرت
بیرون میراند ، تا میدان قدرت ، پس از این پاکسازی ، منحصراً در
دست خودش باشد .بزرگترین قدرت پرست ، با ناپاکسازی قدرت برای
همه، وارد میدان سیاست میشود . هرکسی که جز من قدرت بخواهد ،
انسان ناپاکی است . لاحول و لا قوة الآ بالله هرکسی باید فقط از من
قدرتش را داشته باشد ، وگرنه اهریمن است . هرکسی باید قدرت را
فقط برای اجرای اهداف من یااهداف خدای من یا اهداف تئوری و
ایدئولوژی من بخواهد.دنیای سیاست را باید از قداست و روحانیت
پاك ساخت تا انسان بتواند در کمال صداقتش سیاسی بشود ،
وآگاهبودانه قدرت بخواهد و قدرت بورزد و آگاهبودانه از قدرتهای
دیگر تاءثیر بپذیرد .درسیاست ، قدرت ورزیدن و زیر تاءثیر قدرت
دیگران قرارگرفتن ، یك رابطه معمولیست . برای انسان سیاسی ،
هر عملی و فکری که هر انسانی میکند ، تجسم قدرتی هست .هر عمل
و فکری از یکی ، در دیگری نفوذ میکندو اراده دیگری را تغییر میدهد

، و دراین صورت عمل و فکر غیر سیاسی وجود ندارد . کسیکه سیاسی شد ، بدون این پیش فرض نمیتواند بیندیشد و عمل کند ، چنانکه کسیکه اقتصادی شد ، بدون این پیش فرض نمیتواند بیندیشد و عمل کند که هرکسی با هدفی اقتصادی (سود خواهی) عمل میکند و میاندیشد . سیاسی شدن ، تابع این است که انسان چقدر ایمان به وجود این سائقه در عمل دیگران دارد . هرچه ایمان بیشتر به این دارد که مردم در اعمال و افکارشان دنبال قدرت هستند ، سیاسی تر میشود و هرچه ایمان بیشتر به این دارد که مردم در اعمال و افکارشان دنبال سود مادی میروند ، اقتصادی تر میشود .
وقتی من ایمان پیدا کردم که همه در صدد ند که اراده مرا تغییر بدهندو بر من قدرت بورزند ، منهم به نوبه خود بیشتر به فکر قدرت ورزی به دیگران میافتم . این مهم نیست که آنها در واقعیت چقدر در فکر قدرت ورزی بر من هستند ، بلکه این مهم است که من تا چه حد معتقدم که دیگران چگونه در پی قدرت ورزی بر من هستند .همینطور وقتیکه معتقدم که همه در رابطه با من فقط بفکر تاءمین منافع اقتصادیشان هستند ، انسان اقتصادی میشوم . با جابه جا شدن این اعتقاد ، من انسانی دیگر میشوم (انسان اقتصادی ، انسان سیا سی ، انسان اجتماعی ، انسان دینی ، انسان اخلاقی ، .....) .بستگی به « تصویری از انسانهای دیگر » ، از من انسانی دیگر میسازد . من آن چیزی میشوم که از انسا نهای دیگر باور دارم . ایمان من به اینکه دیگری چگونه میاندیشد و عمل میکند ، هستی مرا تغییر میدهد .آیا برای آزاد شدن ، نباید خود را از این ایمان نجات داد؟ بریدن از تصویر دینی انسان ، پیش فرض پیدایش انسان اقتصادی و انسان سیاسی است .

ازبی صداقتی خود خجالت کشیدن

دراینکه هر انسانی ریاکاراست ، شکی نیست . فقط مسئله اینست که

او تا چه اندازه میتواند به ریای خود پی ببرد ، و تا چه اندازه میتواند از ریاکاری خود خجالت بکشدو ازآن درد ببرد .شاید انسان موقعی به اوج اخلاق میرسد که در همه صداقتهایش ، کشف ریا کندو از آنها درد ببرد و از ریاکاریهایش خجالت بکشد . کسیکه یقین به صداقت خود دارد ، هنوز قدرت ادراکش به اندازه ای نرسیده است که بتواند ریاکاری را کشف کند . همیشه قدرت معرفت انسان ، کمتر از قدرت ریا کاری اوست .

برای ایستادن ، نیاز به جای پائی محکم هست

انسان در آغاز، برای اینکه محکم بایستد ، نیاز به جای پائی به ا ندازه « سراسر جهان » یا « کل وجود » داشت . نه برای آنکه پایش به این بزرگی بود بلکه تزلزلش بسیار زیاد بود . از این رو نیاز به متافیزیك (ماوراء الطبیعه) یا دین و ایده داشت . ولی امروزه به جائی رسیده است که برای محکم ایستادن نیاز به جائی دارد که به اندازه کف پایش باشد و این واقعیت نام دارد . وقتی که انسان بسیار متزلزل بود سطحی به اندازه جهان یا حقیقت فراگیر یا کل تاریخ لازم داشت تا روی آن محکم به ایستد ، حالا به آنجا رسیده است که میتواندروی واقعیت ناچیز بایستد . تزلزل درونی انسان کاسته است و ووقتی روی سطحی ناچیز میایستد احساس یقین میکند .هرچه انسان متزلزل تر است ، نیاز به سطح بیشتری دارد که بتواند روی آن خودرا محکم نگهدارد .روزی نیز میرسد که بتواند روی یك نقطه بایستد و یقین داشته باشد .آنگاه نیاز به واقعیت هم نخواهد داشت . واقعیت ، چیزی شبیه متافیزیك و خدا و ایده خواهد شد .

دندانی برای جویدن عقاید

کسیکه میخواهد با عقاید و ایدئولوژیها و ادیان و مکاتب فلسفی شروع

به اندیشیدن کند ، کسی است که میخواهد با دندان خود سنگهارا بجود . نه اینکه سنگهارا نتوان جوید ، ولی هر دندانی برای جویدن سنگها کفایت نمیکند . آنکه میخواهد شروع به اندیشیدن کند باید موادی ریز و نرم بیابد که با دندانش قابل جویدن هستند . تفاوت « یك اندیشه » با « یك عقیده و دین و ایدئولوژی و تئوری » اینست که یك اندیشه را میتوان جوید و هضم و جذب کرد ولی یك عقیده یا دین یا دستگاه فکری ، هیچگاه به تمامی قابل جویدن نیستند تا چه رسد به هضم و جذب شدن ، بویژه که برای جویدن باید با « شیر » شروع کرد . اندیشیدن هم نیاز به خوراکهای لطیف و نرم شدنی دارد تا دندانها کم کم بروینه و سفت شوند بلکه روزی قدرت جویدن و خوردن عقاید و ایدئولوژیها و ادیان و دستگاههای فکری را داشته باشند .

ایدئولوژی خود را باز کنید

کسیکه میخواهد ایدئولوژی و دینش را باز (گشوده) کند ، ایدئولوژی و دینش را ازدست میدهد ، چون بازشدن آنچه ذاتاً بسته است ، نابود کردن آن چیزاست. .

نیاز به آفرینش فکر تازه

انسان از فکر کهنه اش دست نمیکشد تا فکری تازه نداشته باشد ، ولی انسان فکری تازه خلق نمیکند تا در اثر دست کشدن از فکر کهنه ، « نیاز » به خلق فکر تازه نداشته باشد . این خلاء فکریست که به نیاز میافزاید . ولی وحشت از« بیفکری» ، سبب میشود که به جای تلاش برای خلق فکر تازه ، به فکر کهنه اش باز گردد . وقتی در یك جامعه قدرت خلاقیت فکری نیست نباید پنداشت که متزلزل ساختن مردم در عقایدشا ن سبب علاقمندی آنها به افکار تازه خواهد شد .عقاید و ایدئولوژیها ، دهه ها و سده ها از همین « وحشت از بیفکری

» و « عدم تحمل نیازبه خلق فکر تازه ،و ناتوانی در خلق آن » استفاده میبرند و جا خوش میکنند . تزلزل انداختن در عقیده ء دراجتماع موقعی مفید است که قدرتهای خلاق برای آفریدن افکار تازه در همان اجتماع باشند . بازگشت دین در جهان اسلام (بویژه در ایران) برای آن بود که گروههائی ، مردم را در عقایدشان متزلزل ساختند ولی خود قدرت خلاقیت نداشتند .

اسراف قدرت خلاقیت در جای غلط

برای آنکه انسان فکر تازه ای نکند ، حاضر است که همان فکر کهنه اش را صدها بار صیقل بدهد و صدها گونه بیاراید و به آن صد ها گونه نقاب بزند .هر فکر و عقیده کهنه ای که رد شد ، پاسدارانش آنرا از نو تأویل میکنند . تأویل ، نیاز به آفرینندگی را از بین میبرد . یك دین میتواند خود را بی نهایت تأویل کند تا هیچکس از او نگسلد و نیاز به آفرینش نداشته باشد .

علمی بودن

ازآن روزی که علم برترین ارزش اجتماعی و معرفتی پیدا کرد ، هرچیزی که میخواست درجامعه اعتبار و حیثیت پیدا کند یا اعتبار و حیثیت گذشته خودرا حفظ کند ، ادعای علمی بودن کرد .
« علم نمائی » ، ریای تازه شد . دین ، علمی شد . فلسفه ، علمی شد . ایدئولوژی ، علمی شد . اخلاق ، علمی شد. سوسیالیسم ، علمی شد . آنچه علم نبود ، خودرا علمی ساخت یا علمی نمود یا علمی شد . ولی هیچ چیزی با علمی ساختن خود و با علمی کردن خود ، علم نمیشود و ازاینگذشته ، علم طبیعی هم یکنوع معرفت است و دامنه صحت و ارزش آن چنانکه پنداشته میشد نامحدود نیست . این تمایل به علمی ساختن یا علمی نمودن خود ، سبب از دست دادن اصالت دین و اخلاق و

ایدئولوژی و سوسیالیسم و فلسفه شد ، چون دیگر خود، ایده آل
نبودندو علم ایده آل آنها شده بود.

فیلسوف ، قانونگذار نیست

فلسفه ، تلاش برای آفرینش ارزشهای نوین است . در انتقاد از
ارزشهای موجود و در متزلزل ساختن ارزشهای گذشته ، میکوشد
ارزشهای تازه بگذارد .علم ، ارزشهای موجود و گذشته را مطالعه میکند
و رابطه آنهارا با یکدیگر ، ورابطه هر ارزشی را با واقعیات می یابد
. ولی علم ، از عهده خلق ارزش بر نمی آید . دین در گذشته نا
آگاهبودانه ، یاارزشهای گذشته را اصلاح میکرد یا خلق ارزش تازه
میکرد ، ولی با فرارسیدن تفکر فلسفی ، خلق آگاهبودانه ارزشها به
عهده فلسفه گذاشته شد . اینکه در سیر نهائی ، تحول ارزشها در
تاریخ بالاخره به قانونگذاری کشیده میشو د ، فیلسوف در واقع
بنیاد گذار قوانین است ، ولو آنکه خود هیچ قانونی نگذارد و نتواند
بگذارد . فیلسوف از عهده قانونگذاری بر نمی آید ، چون میان «
ابتکار ارزشهای تازه » تا « مشخص شدن قوانین » مربوط بدانها ،
فاصله ای تاریخی هست که باید پیموده شود . تنش و تضاد بزرگی در
ادیان شریعتی (ادیان با قانون) در اثر همین قضیه موجود است
.بنیاد گذار دین ، بلافاصله پس از خلق ارزشهای تاره (یا اصلاح
ارزشهای گذشته) پیش از اینکه این ارزشها، درجامعه و حتی در خود
او جا افتاده باشند ، به وضع قوانین میپردازد و این قوانین در
حقیقت ،تراوش کامل آن ارزشها نیستند و معتقدین به این ادیان ،
سده ها و هزاره ها از این تضاد و تنش عذاب میبرند . اغلب
مصلحان دینی میکوشند این تنش را بدین طرز بزدایند که آن
ارزشهارا نگاهدارند و قوانین را به زورتأویل و تفسیر، منطبق با آن
ارزشها سازند . ارزشهای نهفته در ادیان شریعتی، عالیتر و پیشرفته
تر از قوانینش (شریعتش) هستند . درست همین اشتباه این

بنیادگذاران دین بوده است که کوشیده اند بلافاصله پس از خلق
ارزشهای تازه ، قوانین منطبق با آنهارا نیز بگذارند . به همین سان
افلاطون کوشید که فیلسوفش را مستقیماً قانونگذار هم بکند، واز
فاصله ای که میان استقرار ارزش گذاری تا قانونگذاری هست ، غافل
بود . ارزشگذاری و قانونگذاری ، دو پیشه متفاوت و حتی متضاد
هستند . بنیادگذاران ادیان شریعتی ، بیشتر ارزشگذار خوب و
قانونگذا ر بدی بوده اند . از اینگذشته تنها یك مجموعه قانون نیست
که منطبق با یك ارزش هست ، چه بسا قوانین مختلف ، میتوانند
منطبق با یك ارزش باشند . این اشتباه عظیم را نیز سوسیالیسم در
دوقرن اخیر کرد که پنداشت یك نظم واحد قانونی و حقوقی واقتصادی
و سیاسی هست که منطبق با ارزشهای سوسیالیسم است

زیر نظر عمو م

کسیکه همیشه خودرا در انظار عموم میداند (در همه اعمال و افکار
و احساسات خود ، میانگاردکه زیر نظر تیزبین همه هست یا خواهد
بود) همیشه دروغ میگویدو دروغ میکند و دروغ میاندیشد و دروغ
حس میکند .کسیکه هیچگاه زندگی خصوصی نداشته است ، هیچوقت
حق نداشته است ، همانطور که هست ، بنماید و بیندیشد و حس
کند . در زیر نظر بودن ، همیشه انسانرامجبور به « خود را پنهان
ساختن زیر آنچه دیگران انتظار از ما دارند » میسازد . « فشار نظر
» را مردم عهد باستان بهتر از ما میشناختند . همه از « نظر »
میترسیدند (نه تنها از چشم بد) . نظر ، انسان را لخت میکند . نظر
به درون انسان تجاوز میکند . نظر همه آزادیهارااز انسان سلب
میکند . نظر ، هر حرکتی را میخشگاند .بی علت نیست که آخوندها
میخوا هند به همه چیز نظارت داشته باشند . بی علت نیست که مردم
(ملت) میخواهند بجای آخوندها ، هرچیزی را زیر نظر و در پیش
نظر داشته باشند . کسی میتواند « خود باشد » و فراغت داشته باشد

که خود را هیچگاه ز یر هیچ نظری نداند . مهر[میترا] با هزاران چشمش همه چیز را زیر نظر داشت . انسان موقعی آزاد است که زیر هیچ نظری نباشد . خدای بصیر و حاضر ، یعنی خدائی که همه چیز انسان را زیر نظر دارد . و انسان « بی نظر » ، کسی است که در فکر لخت کردن و تجاوزکردن به درون دیگری و به اعمال و افکار دیگری نیست ، وشاید نظر از عهده آنچه بر نمی آید ، عمل کیمیاگریست (برای کیمیا گری باید به عمق دیگری فرورفت ، به عمق دیگری نظر انداخت و در این نظر ، اورا بدوت دلخواه او سراپا دگرگون ساخت و به سراپای او تجاوز کرد) و شاید در برابر واقعیت مهلکی که نظر داشته است ، یك « نظر ایده آلی » آرزو کرده اند که انسان را آزاد میگذارد . همه در حسرت چنین نظری در جستجو بودند ، چون چنین نظری نبود. نظر ، تجاوزگراست و با یك نظر است که میتوان همه آزادیها را در عمق انسان از او ربود .

برای بهتر دیدن واقعیات ،ایده آلهارا بدتر می بینیم

با پرستش ایده آلها ، ویا توجه شدید بدانها ، انسان واقعیات را مبهم و مه آلود و حقیر می بینید ، و بالاخره از آنها یا ملول میگردد یا بد انها نفرت پیدا میکند .همینطور بر عکس ، با واقعیت پرستی و توجه شدید بدانها ، انسان ایده آلهارا مبهم و مه آلود و حقیر می بیند و بالاخره از دیدن آنها یا نفرت یا ملالت دارد . معرفت همیشه با ایمان و توجه به یك قطب تضاد ، نفرت و ملالت از دیدن قطب دیگردارد ، یا آنکه قدرت دید و معرفتش به آن قطب میکاهد . از این رو چون ما از دو ضد ، معرفت مساوی و یکنواخت نداریم ، معرفت اضداد را نمیتوانیم باهم به یك طرز ترکیب کنیم (سنتز) . هگل ، این را بدیهی میگیرد که ما از یك جفت ضد ، معرفت مساوی داریم ، پس ترکیب آندو (سنتزآنها) ، یك چیز میشود . درحالیکه چون ما از یك جفت ضد ، معرفتهای کاملا ً مختلف داریم ، به سنتزهای متعددو

مختلف میرسیم . بالاخره ، افزایش معرفت دریك ضد (مثلا واقعیت در برابر ایده آل) ، سبب کاهش معرفت از دیگری میگردد. در زما ن واحد ، نمیتوان هم ایده آل و هم واقعیت را به یك اندازه و به یك دقت و روشنی شناخت .تفکر دیالکتیکی (هگل و مارکس و کیرگه کارد) همیشه این نقطه ضعف را دارد که انسان « از دوضد وابسته به هم » به یك اندازه معرفت ندارد و نمیتواند در یك زمان از هردو به معرفتی با کیفیت و کمیت مساوی برسد . ترکیب دو ایده متضاد با هم ، نیاز به معرفت مساوی ازآن دوایده متضاد دارد ، ولی همیشه افزایش معرفت یك ضد ، سبب کاهش معرفت ضد دیگر در همان زمان میگردد . از این رو نیز هست که ما در درازای تاریخ ، از ترکیب اضداد واحد ، نتایج مختلف میگیریم . یك جفت ضد در درازای زمان ، سنتزهای کاملاً مختلف پدید می آورند . تفکر دیالکتیکی ، موقعی میسر میگردد که ما نسبت به دوضد وابسته به هم (مانند همین واقعیت و ایده آل) به یك اندازه ،وضوح معرفتی داشته باشیم . بهتر دیدن و بهتر شناختن هرچیزی ، به قیمت بدتر دیدن و بد تر شناختن قطب متضادش ، خریداری شده است . ازاین رو در دامنه هائی از زندگی فردی و اجتماعی و سیاسی که آمیخته با اضداد و معرفت اضداد هستند ، ما « معرفت سایه - روشن » داریم . هرچه را روشنتر میکنیم ، ضدش در معرفت ما تاریکتر و نادقیقتر میشود . با معرفت دریك رویه ، باید تن به کاهش معرفت در رویه دیگر که متضادش هست داد .

ما در معرفت خود دائماً دچار نوسان درمیان سایه و روشن رویه های یك پدیده هستیم . سنتز هگلی ، یك سرحد خیالی معرفت هست . ما در واقعیت نمیتوانیم معرفت مساوی از اضداد یك پدیده را با هم ترکیب کنیم ، چون ما این توان معرفتی را نداریم . ما همیشه میتوانیم معرفتهای نامساوی از یك پدیده را ،با هم ترکیب کنیم . در هر پدیده اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و حقوقی با روانی ، تلاش برای روشن ساختن یك رویه ، متلازم با تاریکساختن رویه متضاد دیگراست . ما با روشن ساختن یك رویه ،رویه دیگر را تاریك میسازیم

. همه رویه های یك پدیده را باهم به طور مساوی نمیتوان شناخت که بتوان همه معرفت هارا باهم ترکیب کرد و معرفت کامل از آن پدیده پیدا کرد .

معرفت ، نقاشیست ، نه عکاسی

جداشدن « عکاسی » از « نقاشی » ، انسان را با یکی از ابعاد خود آشنا ساخت که تا به حال به دقت آنرا میشناخت . درعکاسی ، انسان واقعیت را با زمیتابد ، در نقاشی ، انسان واقعیت را تأویل میکند . در واقع انسان در معرفتش کمتر عکاس است و بیشتر نقاش .و اینکه همیشه دلش میخواهد در معرفتش « آئینه » باشد (مقصودش اینست که آئینه صاف باشد تا واقعیت را همانطور که هست ، بنماید) میخواهد معرفتش ، انعکاس آئینه ای باشد برای آنست که او بیش از اندازه از واقعیات نقشه میکشد (واقعیات را نقاشی میکند) . عکاسی ، مدتها ایده آل معرفتي او بوده است ، چون در واقع ، نقاش واقعیات بوده است . او می انگاشته است که حقیقت فقط انعکاس اشیاء است و از این رو حقیقت برای او « تساوی عکس با واقعیت » بوده است . هنوز نیز این ایده آل معرفتی را نگاه داشته است و نمیتواند ازآن دست بکشد .

جهان خارج و جهان درون

برای یکی ، جهان خارج ، امتداد جهان داخل است . برای دیگری ، جهان داخل ، امتداد جهان خارج است .برای آن کس ، جهان خارج ، امتداد جهان داخلست که قدرت درونیش زیاد است .برای آنکس جهان داخل ، امتداد جهان خارجست که دچار ضعف درونیست (شاید به همین علت برونسوگرائی در دوره ما رشد میکند) . جهان خارج به خودی خودش وجودی ندارد ، چون جهان خارج ، خارج از چیست ؟ جهان خارج از انسانست .ولی خارج از هرکسی ، تابع مرزیست که او دارد یا میگذارد

. برای یك انسان ضعیف ، جهان خارج ، سراسر جهانست ، چون او خودش تقلیل به یك نقطه می یابد . و برای انسان نیرومند ، جهان داخل ، سراسر جهانست . خارج او هم جزو جهان داخلی اوست . اینست که «جهان خارج» برای هرکسی ابعاد مختلفی دارد . از این رو نیز کسی دم از برونسوگرائی میزند (عینیت پرست است) که خودش ، هیچ شده است

خواب ، خوبست

« خفتن » در اسطوره های ایران ، آفرینش اهورامزداست و نیك است . پیش از گسترش و چیرگی مفهوم اهورامزدا ، خفتن ، همان معنای مثبت و نیك را داشته است و سپس اهورامزدا بیخبر از ماهیت وجود خود به این اندیشه ، مهر تأ یید زده است .برای ما خفتن ، معنای منفی دارد . خفتن ، علامت فقدان آگاهبود ، غفلت و بیخبری و نادانی و تاریکی و عقب ماندگی است . ارزش مثبت « خفتن » از دوره آئین مادری می آید که نیروها و امکانات در تخمه ، در نطفه ، در بذ ر (همه این مفاهیم در کلمه « تخم »جمع بودند) علیرغم ظاهر آرام و بیحرکتی که دارند ، درحال رستن و بالیدن و افزودن هستند و « بیداری » فقط « پدیداری » آنهاست . انسان در خفتن ، حالت تخمگی و نطفگی و بذ ری را می پیماید . بیداری یا پدیداری ، فقط مرحله متمم خفتن است . بیداری همان پدیداری و پیدایش وجودیست که دور از نظر پرورش یا فته است و به حالتی رسیده است که میتواند به پیش انظار بیاید . این تاریکی ، سرچشمه و بنیاد هر پیدایشی است . همه چیز از تاریکی ، پیدایش می یابند . جهان ، تخم است . انسان ، تخم است (تخم کیومرث ، انسان نخستین ، به روی زمین میریزد و انسان میروید ، و از این تاریکی تخم است که انسان و آتش و آب (قدرت رویندگی) پیدایش میابند [پیدایش نخستین جفت انسانی از ز مین ، تولید مستقیم و مداوم از خود انسان . کیومرث - ممکن نیست و نیاز به زمین هست و تولید اساسی که آفرینش جفت انسانی باشد

فقط از زمین و روئیدن ازآن ممکن میگردد) . در داستان هوشنگ هنوز رد پای این فکر باقیمانده است که آتش از سنگ میزاید (نور و روشنائی از درون سنگ تاریك پیدایش می یابد ، وارونه ماهیت اهورامزدا که اصل همه چیزها ، روشنائی است) . وقتی با چیرگی اهورامزدا ، روشنائی اصالت پیدا میکند ، بیداری و آگاهبود و خرد ، سرچشمه وجود میگردد و طبعا خفتن ، معنای منفی پیدا میکند . ولی اهورامزدا نادانسته هنوز خفتن (خلقت از تاریکی)را تائید میکند .

تجربیات تاریخی ملتها ، برای آنها تاریك هستند

یك تجربه مستقیم و بیواسطه ، چون به شدت ما را تحت تاثیر قرارمیدهد و تا بن، مارا تکان میدهد یا به کل مارا جذب میکند یا سراپای مارا فرامیگیرد ، می انگاریم که ما چنین تجربه ای را بیش از « تجربه های غیر مستقیم و با واسطه » در می یابیم .ولی وارونه این انگاشت ، ما در همین تجربیات مستقیم و بیواسطه ، با تاریکی شدیدی روبرو هستیم . ما در واقعیات تاریخی که بزرگترین تجربیات زندگی ما هستند ، خفته ایم و در تاریکی مطلق هستیم ، با اینکه این واقعیات سراپای مارا فراگرفته اند و مانند پر کاهی به اینسو و آنسو میکشند و میرانند . درك این شدت رانش و کشش از واقعیات تاریخی در تجربیات خود ، غیر از « شناخت این واقعیات تاریخی » است . ما از بزرگترین تجربیات تاریخی که در زندگانیمان رخ میدهد ، هیچ شناختی نداریم ، درحالی که از آنها مستقیم ترین و بیواسطه ترین تجربیات خود راداریم . دانش و معرفت ، همیشه مرحله بیدار شدنست ، یعنی مرحله پدیدار و نمودار شدن آنچه در این تجربیات نهفته است . جریان تجربه کردن ، جریان آبستن شدنست و معرفت ، مرحله زا ئیده شدن آنچه در این تجربیات ، دور از نظر ما رشد میکنند میباشد . ما هنگامی که از تجربیات مستقیم و تکان دهنده خود فاصله گرفتیم ، یعنی رابطه غیر مستقیم و با واسطه با آنها

پیدا کردیم ، تجربیاتمان برایمان پدیدار میشوند.جریان تجربه کردن و جریان شناخت تجربه ، دوجریان جدا از همند .مستقیم بودن و بیواسطه بودن بهترین تجربیات ما ، فقط نشان آنست که آن تجربیات متعلق به ما ، تجربیاتی از ماهستند که ما را در بن تکان میدهند ، ولی این تکان خوردگی شدید ، نشان آن نیست که ما آن تجربه را بهتر میشناسیم و لی ما این دو واقعیت را باهم مشتبه میسازیم . اگر ما آن تجربیات را بهتر و بیشتر میشناختیم ، شاید مارا تکان هم نمیداد و کمتر از آن متاثر میشدیم . آن تجربه هائی که متعلق به ماست ، ارزشمندترین تجربیات هستند ولی روشن ترین تجربیات ما نیستند. تجربیات خود را نباید فقط به یاد آورد ، بلکه « از تجربیات تاریخی خود باید بیدار شد » یعنی باید با تجربیات خود فاصله گرفت تا تاریکی که درآن تجربیات هست زدوده شود . تمام تجربیات عمیق ما ، تاریك هستند و در زدودن تاریکی از هر تجربه تاریخی هست که آن تجربه برای ما سودمند میشودو گرنه تجربیات تاریخی ما به خودی خود هیچگاه آئینه عبرت نیستند . چیزی آئینه میشود که روبروی ما قرار بگیرد (یعنی از ما فاصله پیدا کند) ، یعنی بیواسطگی و مستقیم بودن خود را از دست بدهد . زدودن تاریکی از تجربیات تاریخی ، نفی تجربیات تاریخی نیست ، بلکه زائیدن آنچیزیست که در تخمه تجربیات ما پرورده شده اند . ولی از سوئی بسیارند کسانی که عقیم هستند و از بزرگترین تجربیات تاریخی نیز آبستن نمیشوند و همه این تجربیات به هدر میرود و بسیارند کسانیکه بچه های خودرا در اثر عدم رعایت ، پیش از موعد ،ساقط میکنند . یك تجربه را نیز باید با هزار گونه رعایت پرورد.ما با تجربه کردن ، تخمه ای در خود کشته ایم که باید با شناخت در خود برویانیم تا پدیدار و روشن گردد .

نه این یا آن ، بلکه کدامیك از اینها و یا آنها

دشواری تصمیم گرفتن (خواستن) ، در برگزیدن میان خوب یا بد نیست بلکه در برگزیدن یکی از معیار هاست ، پیش فرض انتخاب

میان خوب یا بد ، قبول ضمنی یك معیار هست . ما در چهار چوبه یك معیار قرار داریم ، یا به عبارت دیگر پایبند به یك معیار منحصر به فرد هستیم . ولی در واقعیت ، هر تصمیمی ، تصمیم میان معیارهاست نه تصمیم در چهار چوبه یك معیار ، ولو آنکه به حسب ظاهر چنین بنماید . مسئله اساسی اینست که با یك معیار ، این کار خوبست ، با معیار دیگر ، بد است یا بی تفاوتست یا ..... .
هر دستگاه اخلاقی ، تجسم و گسترش یك معیار ، در تعیین خوبها و بدهاست . بنا براین در هر تصمیم گیری ، مسئله پایداری در یك معیار نیست بلکه تصمیم گیری میان معیار ها ، یعنی میا ن « دستگاههای متفاوت اخلاقیست» . در این عمل خاص ، میخواهیم یکی از معیارها ، یکی از دستگاههای اخلاقی را میزان قرار بدهیم . ما با یك اخلاق ، نمیتوانیم زندگی بکنیم . کسانیکه ادعا میکنند که فقط طبق یك معیار باید زندگی کرد (همه اعمال خود را مطابق با خوبی ساخت که آن معیار معین میکند و بر ضد بدی ساخت که آن معیار، معین میکند) غالباً ریاکارند و همیشه گرفتار حس تقصیر و یا گناه . تثبیت یك اخلاق (یك معیار نیك و بد) برای همه اعمال در همه مواقع ، در زندگی واقعی ناممکن است . تثبیت یك اخلاق ، وتعهد اجرای یك اخلاق در همه اعمال ، سبب میشود که هر کسی در هر عملی که پیش می آید ، با آنکه در ظاهر خود را متعهد به آن اخلاق میداند ولی در باطن ، طبق معیار اخلاقی دیگر رفتار میکند .
زیستن با معیارهای چندگانه با دستگاههای اخلاقی متفاوت ، بی اخلاقی و بد اخلاقی نیست ، به شرط آنکه ما آگاه به کاربرد اخلاق دیگر باشیم ، ویك عمل را با تظاهر به پای بندی به یك اخلاق ولی با پیروی از اخلاق دیگر در واقع ، انجام ندهیم . بنا براین در هر عملی ، مسئله انتخاب میان این و آن(در یك معیار) نیست ، بلکه مسئله انتخاب میان کدامیك از اینها و آنهاست . مسئله اینکه « کدام اخلاق به طور کلی برای همیشه بهتر است ؟ » پاسخ دادنی نیست .ولو آنکه با انتخاب یك اخلاق به نام بهترین و طبعا تنها اخلاق ، انتخاب در عمل را در تئوری آسانتر و راحت تر میکند . ولی هر تصمیم گیری

در واقعیت ، عمیق تر از آنست که هر سیستم اخلاقی یا دینی می پندارد . در هر تصمیم گیری ، مسئله اینکه در این مورد کدام سیستم اخلاقی را باید به کار برد ، مسئله بنیادی عمل است ، نه مسئله انتخاب میان نیك و بد د ریك سیستم خاص و ثابت اخلاقی . مثلا مسئله ما این نیست که در این عمل یا اقدام ، طبق یك سیستم اخلاقی ثابت و وا حدی ،عدل بکنیم ، بلکه مسئله مااین است که در این عمل طبق کدام سیستم اخلاقی ، عدل بکنیم ؟ در اینجا و این موقع ، این عدل بر سایر عدالت ها (طبق سیستم های دیکر) ترجیح دارد . میان دهها گونه عدل ، انتخاب کردن ، مسئله بنیادی سیاسی و اخلاقی و اقتصادی و حقوقیست نه میان عدل و ظلم در یك سیستم خاص اخلاقی یا سیاسی یا اقتصادی یا حقوقی .

چرا دزدان ، معابد میسازند ؟

بت شکن ، میکوشد همه معابد را خراب کند تا دست دزدان از معابد و درمعابد را کوتاه کند ، ولی بت پرست میخواهدمعابد را نگاه دارد ، تا بتواند با دل راحت همیشه از معابد و در معابد بدزدد . در معابد ، مردم اموال خودرا بدست خدا میسپارند و به خانه هایشان بازمیگردند . اینست که پاسداران معابد ، اموال خدارا بدون دغدغه خاطر به غارت میبرند . درجائی که خدا عبادت میشود ، مردم همه چیز خود را(قدرتها و اموال و شعور خود) را میبرند و به خدا میسپارند . اینست که دزدا ن قدرت و اموال و عقلها و دلها هستند که پی در پی معابد برای خدا میسازند یا معابد دیگر را خراب میکنند تا معابد خودرا بجای آن بسازند (همیشه معابد تازه بر خرابه های معابد گذشته ساخته میشود . مساجد روی آتشکده ها ، کلیساها روی معابد خدایان ....) . و هیچ دزدی ، خدا یا بت را نمی پرستد ، بلکه آنچیزی را میپرستد که مردم در آنجا به خدا یا به بت میسپارند . کسی بت شکن است که هر معبدی را خراب کند ، چون خدا ، نیاز به معبد ندارد . این دزدان قدرت و اموال و عقول هستند که نیازمند به

معابدند . در هر عبادتگاهی مردم در آغاز دل خود را به خدای خود میسپارند ، وآنجا که دل انسان هست ، عقل و مال او نیز هست . مساجد و معابد ، با نك قدرتها و اموال هستند ، چون بانك دلها و خردها میباشند . معابد ، موءسسه برای تمر کز اقتصاد و سیاست در دست آخوندها هست . بدون این معابد ، امکان غارتگری و دزدی این دزدان از بین میرود . تا معابد هست ، این دزدان ، صندوقدار و امانتدار اموال و عقلها و دلها و قدرتهای مردم هستند . و آنکه یك معبد را خراب میکند ، برای آنست که معبدی دیگر بسازد و کسیکه بتی را میشکند ، برای آنست که بتی دیگر بسازد .

مفاهیم مطلق و خشونت

مفاهیم مطلق (هم در ادیان و هم در فلسفه و ایدئولوژیها) حساسیت انسان را نه تنها میکاهند ، بلکه نابود میسازند . حساسیت ، همیشه نتیجه « درك طیفی از هر پدیده ای ، از جمله در ارزشهاست » ، و آنکه یك حقیقت یا یك خدا دارد ، نمیتواند درك طیفی داشته باشد . از این رو مفاهیم مطلق (از جمله مفهوم خدا ، دین واحد ، ایدئولوژی واحد ، دستگاه فکری یا فلسفی واحد .....) انسانهارا خشن و خونسرد و سخت دل میکنند ، چون لطافت و ظرافت و نرمی و مدارائی ، همیشه بیان قد رت درك طیفیست . در جامعه ای که سده ها مفاهیم مطلق حکومت داشته اند ، حساسیت ، رشدنکرده است ، واز این رو امکان پیدایش خشونت و قلدری ، بسیار زیاد است . در کشورهای اسلامی ، امکتن پیدایش رهبران خشن و قلد ر و سخت دل از هر نوعش (نه تنها دینی اش) بسیار زیاد است . عدم وجود این حساسیت طیفی در مردم ، ایجاب پیدایش چنین رهبرانی را میکند . این مهم نیست که رهبر ، چه اعتقادی دارد ، این مهم است که جامعه در اثر فقدان قدرت درك طیفی ، حساسیتش کمست ، و طبعا قلد ر پسند است . کسیکه پدیده ها ، انسانها و جوامع را تحت دو مقوله یا دو ضد ، تقسیم بندی میکند ، قلدر پسند است .

« آنکه » از حقیقت میگوید

تاکنون بحث در باره « خدا » و « حقیقت » بوده است ، وازاین پس باید در باره « آنکه » نیاز به خدا یا حقیقت دارد ، و از « آنکه » درباره خدا میگوید و میاند یشد ، سخن گفت . مفاهیم خدا و حقیقت ، نیاز ی خاص برای ساختاری خاص از روان انسانیست . آنکه نیاز به خدا و حقیقت ، و نیاز به مفهوم خدا و حقیقت دارد ، مسئله اساسی تر است تا خود خدا و حقیقت . این چه نیازی از روان انسانست و این چگونه روانیست که این نیاز را دارد و آیا میتوان به این نیاز سوئی دیگر داد ؟

عصا یا راهبر

من ترجیح میدهم که عصای یك کور باشم تا راهبر او .وقتی راهبر یك کور هستم ، کور باید به من اعتماد کند ، ولي وقتی عصای او هستم ، او تنها به خود اعتماد میکند ، و او با عصایش میتواند راهش را خود کورمالی کند و پشت سر بگذارد . ملت ها هیچگاه نیاز به راهبر نداشته اند بلکه به عصا ، و همیشه از این نیاز سوء استفاده شده است و اورا به غلط متقاعد ساخته اند که نیاز به رهبر دارند .عصای هر کسی و ملتی ، تجربیاتش هست که در اختیار عقلش قرار میگیرد . یك تجربه کوچك و محکم ، بهتر از صد راهبر با نبوغ و مقدس است . ملت ها باید فرابگیرند که راهبرانشان نیز ، چیزی غیر از عصایشان نیستند . وقتی راهبران خودرا نیز تنها به مثابه عصای خود به کار برند ، قدرت بینش خودرا تقویت خواهند کرد . انسانی که با عصای تجربه اش کورمالی میکند ، بیشتر و شدید تر حدس میزند و گمان میبرد و می آزماید و کلیه حواس خود را حساس تر میسازد . بالاخره حس بسائی آنها تبدیل به چشم تازه ای میگردد . حس بسودن جانشین بینش او میگردد .

دیدن و آئینه

آئینه ، همه چیز چهره مارا می نماید ، ولی این مائیم که در آئینه همه خطوط چهره خودرا نمی بینیم . همانطور ، تاریخ نیز آئینه گذشته ماست ، ولی یك ملت « آنچه که در تاریخش نمودار است » نمی بیند و نمیتواند ببیند . چشم ما ، تنها آن چیزی را نمی بیند که نورش را به چشم می تاباند ، بلکه از آنهاچیزی را برای دیدنش بر میگزیند که عمق روانش از او میطلبد . این نیروهای خفته در ژرف روان ما هستند که برای چشم معین میسازند که چه چیزها ئی را حق دارد ببیندو از چه چیزهائی باید چشم بپوشد و توان دیدن بیشتر را از او میگیرند . همین نیر وها نیز هستند که معین میسازند که چه چیزهائی را ما حق داریم از حافظه خود به آگاهبود خود بیاوریم و چه چیزهائی را باید فراموش سازیم .

نیکی متلازم با سوگواریست

در داستان سیاوش ، این نکته عالی اخلاقی نشان داده میشودکه انسان با نیکی کردن هم نزد دوست و هم نزد دشمن شکست میخوردو سراسر عمر از نیکیهایش رنج میبرد و عذاب میکشد ، ولی با همه این عذابها و شکست خوردگیها نباید دست از نیکی کردن کشید . نیکی ، بر عکس ایده پیروزی اهورامزدا در پایان ، هیچگاه پیروز نمیشود. کسیکه میخواهد نیك باشد ، زندگیش سوگوارانه (تراژیك) است . درك داستان سیاوش و عظمتی که دراین داستان نهفته است ، موقعی ممکن میگردد که کسی آنرا با داستان ایوب در تورات مقایسه کند . نیکی علیرغم همه شکست ها و عذابها ، و با آگاهبود اینکه نیکی جز غصه و عذاب نخواهد داشت ، و بدون امید پاداش از خداوند ، نمودار عظمت اخلاقی شگفت انگیز انسانیست . سیاوش اوج مفهوم و تصویر

پهلوان است . نیکی او فقط و فقط از نیرومندی خودش سرچشمه میگیرد و تابع شکست و پیروزی نیست . در این داستان ، فلسفه ای غیر از تفکرات زرتشت نهاده شده است . شکست مداوم از نیکیها ولی جسارت به دوا م نیکی . نیکی عذاب آوراست ولی تو نیکی کن و هیچگاه به فکر و امید پیروزی آن نباش . سوگواری برای سیاوش ، بیان ایمان ایرانی به عظمتی از اخلا ق بوده است که به مراتب فراتر از تفکرات اخلاقی زرتشت است . در تفکرات زرتشت ، انسان با کردار نیکش به اهورامزدا یاری میدهد که بر اهریمن در پایان پیروز گردد . هر چند در این ایده زرتشت ، مقام انسان در کنار اهورامزدا بی نهایت بالا برده میشود ، ولی هنوز نیکی با امید پیروزی اهورامزدا که قطعیست ، همراهست . انسان ، یقین دارد که نیکیش به پیروزی خواهد رسید . ولی در داستان سیاوش انسان یقین دارد که نیکی اش به شکست خواهد انجامید و با چنین نومید ی است که باز انسان نیکی میکند .نیکی مفهومی دیگر نزد پهلوانان شاهنامه دارد که نزد زرتشت داشته است . این داستان باید از نو فهمیده و از نو نوشته شود . یأ س مطلق هم ، انسانرا از نیکی باز نمیدارد . واین بیان بزرگترین ایمانها به عظمت اخلاقی انسانست . نیکی ، فقط نمودار نیرومندی انسانست و برای اجر و پاداش و پیروزی یا برای ترس از شکست ، انجام داده نمیشود . نیکی به خاطر کمك به اهورامزدا یا جلب خوشنودی او کرده نمیشود بلکه تراوش نیرومندی شخصیت خود هست . در پهلوانان شاهنامه مفهوم دیگری از نیکی هست که نزد آخوندها و زرتشت بوده است . (زرتشت هم در آغاز یك آخوند بوده است)

چرا زاهد و فقیه ، ظاهر پرست میشوند ؟

«معرفت قضائی و حقوقی » ، نیاز به روشنی کامل یا به عبارت دیگر ، نیاز به تعیین حدود در جزئیات و دقایق ، و مرزبندی کامل دارد . فقط در آنچه کاملاً روشن است ، میتوان قضاوت کرد . وقتی معیارهای

عینی و ثابت و مشخص و ظاهری ، وجود داشته باشند ، وبتوان
مطابقت اعمال و اقوال و احساسات ظاهری را (مرئی را) با آن
معیارها دنبال کرد . ایده آل معرفت قضائی و حقوقی ارضاء میگردد .
و سپس معرفت اخلاقی ، که پشتوانه حقوق و قضاوت میگردد ،
پیروی از همین ایده آل معرفتی میکند . ایده آل معرفت اخلاقی نیز ،
کم کم همان معرفت حقوقی و قضائی میگردد ، و نیاز به همین گونه
معیارها ، متلازماً نیاز به اعمال و اقوال و احساساتی پیدا میکند که
به آسانی انطباق با این معیارها بیابند . اخلاق ، تابع حقوق و
قضاوت میگردد . اخلاق این نقش را دارد که حقانیت به حقوق و
قضاوت بدهد . اخلاق ، سر چشمه حقوق و قضاوت نیست ، بلکه کنیز
و غلام حقوق و قضاوت شده است . ایده آل معرفت در قضاوت حقوقی
، کشف و یا وضع اینگونه معیارها ، و محدود ساختن معرفت به توجه
به این گونه اعمال و اقوال و احساسات میگردد . فقط آنگونه از
اعمال و اقوال و احساسات ، اهمیت و ارزش دارند که میتوان در اثر
انطباق با معیارهای مسلم و ثابت و مشخص و دقیق وروشن سنجید
و توجه را باید به آنها محصور ساخت ، وبقیه اعمال و اقوال و
احساسات را نادیده گرفت . بدینسان اصالت اخلاق و قدرت
آفرینندگی اخلاقی انسان از بین میرود . با این ظاهر پرستی قضائی
و فقهی ، دیده و اندام معرفتی انسان ، برای در یافت دامنه هائی که
وراء این قبیل اعمال و اقوال و احساسات قرار میگیرند ، خرفت
میگردد . در پایان کار ، همین معرفت قضائی و حقوقی ، ایده آل
معرفت به طور کلی میگردد . همه معرفت های انسانی باید شبیه
معرفت حقوقی و قضائی باشند ، واگر همانند آن نباشند ، معرفتی
ناقص هستند . بدینسان ، اندام های معرفتی انسان به طور کلی ،
حساسیت و گشودگی خود را برای دامنه های دیگر معرفت ، و دامنه
های دیگر اعمال و اقوال و احساسات انسانی از دست میدهند . و
بالا خره روزی فرامیرسد که آنگونه اعمال و احساسات و اقوال را
دیگر نمیتوانند دریابند و تجربه کنند . از طرفی ، دیگر نمیتوانند
چنین تجربیاتی را در دستگاه معرفتی خود ، وارد سازند . چون داوری

کردن (قضاوت و فقه) ، استواربر ارضاء سائقه قدرتخواهی
انسانست (ما در قضاوت اعمال دیگران ، احساس چیرگی و برتری بر
آنها میکنیم ، از این رو نیز رغبت مداوم به قضاوت اعمال دیگران
داریم) ، سائقه قدرتخواهی را در ارضاء مداوم آن ، می پرورد و قوی
میسازد . با قویتر شدن این سائقه ، لذت او از معرفتهای قضائی
بیشتر میگردد . ما در غالب صحنه های زندگی ، نه تنها قاضی خشک
و خالی هستیم ، بلکه قدرت اجراء کننده قضاوتهای اخلاقی خود نیز
هستیم ، وطبعا تبدیل به جلادان و زندانبانان و شکنجه گرانی
میشویم که همیشه نیاز به قضاوت کردن داریم . دامنه اخلاق ، تنگتر
و قضائی تر میگردد . اخلاق به قضاء و فقه تقلیل می یابد . انسان از
این پس هر عملی را فقط از این دیدگاه میسنجد و میشناسد که ،
چقدر حق دارد آنرا مجازات کند ، و چقدر توانا هست که آنرا مجازات
کند . قضاوتی که به مجازات نرسد ، پوچ و بی معناست . این
مجازاتست که قضاوت درآنجا به هدف خود میرسد . واگر این توانائی
را ندارد ، از محرومیت از این توانائی ، رنج و عذاب میبرد ، و
میکوشد که روزی فرارسد که « قضاوتهای اجراء نشده اخلاقیش » را
که دهه ها رویهم انباشته ، تنفیذ کند ، وجبران مجازاتهائی را که
حق به اجراء آنها داشته (چون قدرت قضاوت آنهارا داشته) بکند ،
ونام این عمل را عدالت میگذارد . وچون توانائی به اینهمه مجازات
کردن و کشتن و عذاب دادن ندارد ، خدائی یا سازمانی مقتدر لازم دارد
که به جای او این کار را به عهده بگیرد ، تا هم معرفت قضائی را به
کمال برساند و هم برترین جلاد و شکنجه گر جهان باشد . ظاهر پرست
شدن زاهد و فقیه و قاضی ، نتیجه عادت مداوم به معرفت قضائی ،
و تعمیم آن معرفت ، به سایر معرفت ها از جمله اخلاقست . بعکس
زاهد و فقیه و قاضی ، شاعر و هنرمند ، رابطه دیگری با انسانها دارند
. شاعر و هنرمند با گاز انبرقضاوت اخلاقی و حقوقی و دینی و اید
ئولوژیکی ، اعمال و اقوال و احساسات را از بسترشان پاره نمیسازند
و از زندگی نمی بُرند . از این رو ، دیده شاعر و هنر مند ، گاز انبر
معرفت قضائی و فقهی نیست که مردم را می آزارد و به آنها آسیب

میزند . طبعا مردم نیز با اعمال و اقوال و احساسات خود ، از گیره این گاز انبر میگریزند ، و در خود جمع و پنهان ساخته میشوند و خود را نمی نمایند . برعکس ، مردم در برابر کسیکه با دید قضاوت اخلاقی و حقوقی و دینی نمی نگرد ، از هم گشوده میشوند و خود را می نمایند . این « به رو آمدن انسان » ، این نمودار شدن انسان ، این گشوده شدن انسان ، که اوج تجربه آزادیست ، نتیجه ترک قضاوت حقوقی و قضائیست که دین و اخلاق را تابع و محکوم خود ساخته است . مأموریت دائم به « نهی از منکر و امر به معروف » که در هر اخلاق و دینی هست (چه آشکارا گفته شده باشد وچه آشکارا گفته نشده باشد) انسانهارا در هم می بندد . شاعر و هنر مند ، در شیوه نظرشان ، به مردم این فرصت را میدهند که خود را بگشایند و بنمایند و از جلوه گری خود خشنود گردند . از این رو هنرمندان میتوانند غنای حالات و احساسات انسانی راکشف کنند . تصویر فقر و ضعف و تنگی و جهل و فساد انسان ، نتیجه دید قضائی و بالاخره نتیجه دید اخلاقی و دینی و ایدئولوژیکیست که معرفت قضائی ، ایده آلشان هست . و تصویر غنای انسان (لبریزی و سر شاری انسان) نتیجه دید هنرمندانه و شاعرانه است . از این رو شاعر و هنرمند شدن ، نه تنها برای شناخت انسان ، بلکه برای آزاد سازی انسان ضروریست . انسانی که حق دارد خودرا بگشاید ، آزاداست . همان اندازه که زاهدان و فقها و داوران دین و اخلاق و ایدئولوژی ، آزادی را در همان دید شان از انسان میگیرند ، همان اندازه هنرمندان و شعراء با نظرشان ، آزادی را به انسان میدهند .

از مردان مبارز

مرد مبارز، تنها با دشمن و مخالف و ضد ، مبارزه نمیکند ، بلکه عادت به مبارزه کردن پیدا میکند . وفضیلت و بالاخره خصلتش ، مبارزه میشودو بدین سان مبارزه کردن ، به خودی خود یك ارزش عالی اخلاق

برایش میشود ، ومبارزه کردن ایجاب وجود یك دشمن را میکند . اگر دشمنی نباشد باید دشمنی تازه کشف یا خلق کند . از این رو پس ازآنکه در مبارزه ، بر دشمنان و مخالفان خود چیره شد ، با دوستان و همکاران و همرزمان پیشین خود مبارزه میکند . در دوستان و یاران خود ، دشمنان ناشناخته کشف میکند . و بالاخره وقتی به همه آنها نیز چیره شد ، با خود به عنوان دشمن مبارزه میکند و به جان خود میافتد . وبزرگترین دشمن خودش میشودواز این پس باید به خود بی نهایت کینه بتوزد . اینست که ویژگی « مبارز» را نباید در یك فرد آنقدر ستود که لذت مبارزه کردن در او ، آنقدر نیرومند ساخته شود که خصلت استوارش شود .سراسر زندگی ، بر عکس گفته امام حسین ، مبارزه نیست . در گذشته ، وقتی مردم دینی بودند ، پس از جهاد صغیرشان [که مبارزه با دارندگان سایر عقاید بود ، که به نام کافر و ملحد و مشرك و مرتد ، تحقیر میشدند . دارندگان عقاید دیگر ، دشمنانی بودند که میبایست با آنها مبارزه کرد و آنهارا به ضرب شمشیر و تهدید و سلب امکانات اقتصادی و حقوق اجتماعی و سیاسی به عقیده خود آورد .] تازه به جهاد کبیرشان میپرداختند . به عبارت بهتر به خودشان ، وحشتناکتر و شدید تر از دشمن [غیر معتقدین] حمله و هجوم میبردند . در خود ، خطرناکترین « بی ایمان و بی عقیده » را می یافتند، چون اگر این کار را نمیکردند ، میبایستی به جان موءمنان و هم عقیدگان بیافتند .خصلت جهاد با دشمنان در زمان صلح ، باید در «جهاد با خود» باقی نگاه داشته شود ، تا صلح و برادری دینی آسیب نبیند . ولی از آن دم که نمیتوانست « خود » را تقلیل به « بزرگترین دشمن = بزرگترین بیدین یا ضد دین و ایمان » تقلیل بدهد ، با برادران عقیدتی خود میجنگید ، و تنها راه بقاء صلح اجتماعی ، جهاد مداوم با اعداء عقیدتی (با معتقدان به سایر عقاید) بود .دین و ایدئولوژی ، هرکسی را طعمه این غریزه میکند ، تا اورا برای جهاد مداوم عقیده ، بسیج سازد . مبارزه عقیدتی ، انسانرا بیشتر پای بند عقیده ای میساخت که برایش به مبارزه بر میخاست . مبارزه ، فن پابند ساختن بیشتر و شدید تر

است . بگذارید یکنفر برای یك چیز مبارزه کند ، تا اعتقاد به آن پیدا کند . طبعا مبارزه مداوم برای یك عقیده ، اورا پای بند مطلق به آن عقیده میسازد . اینست که مبارزه برای عقاید ، انسانهارا بیشتر اسیر عقاید میسازد . تنها مبارزه ای که حقانیت دارد ، مبارزه برای آزادیست ، چون این مبارزه ، انسان را بیشتر پای بند آزادی میکند . دراینجاست که ویژگی منفی مبارزه ، استحاله به ویژگی مثبت می یابد . به همین علت نیز بود که گفته شده بود که بزرگترین دشمن خود ، خودت هستی ، چون این خوداست که « آزاد از همه عقاید » است . با دست کشیدن ازمبارزه با عقاید دیگر ، خود ، خود را از عقیده خود نیز رها میسازد و نیروی پابستگی به عقیده اش ، بدو ن مبارزه روزبروز، در او میکا هد . برای تفکر آزاد باید از مبارزه برای عقیده خود دست برداشت و فقط برای آزادی جنگید . از ا ین پس ، « پیکار برای آزادی » به جای « جهاد برای عقیده » می نشیند. ارزش زندگی انسان به پیکاریست که او برای آزادی میکند . کسیکه برای عقیده اش میجنگد ، دشمن آزادی و دشمن انسانست .

فکر روشن ، انسان را تشنه تاریکی ها میسازد

هر فکر روشنی ، انسان را به خود جذب نمیکند . آن فکر روشنی انسانرا بیشتر به خود میکشاند که در زیرش لایه های تاریکی نهفته است . آنچه به طور معمول کاملا روشن شده است ، کشش خود را از دست میدهد . فکر روشنی که هنوز نیروی جاذبه به خود دارد ، پوششی بر عمقهای تاریك است . افکاری که به طور کامل روشن شدند ، سطحی و بی کشش میشوند .فکر روشنی در ما ریشه میدواند و در ژرف ما فرومی رود که خودش لعابی از عمقست . دوره های روشنفکری ، دوره هائی که عقل گرائی در جامعه گسترش می یا بد ، همیشه دوره های سطحی شوی است . روشن شدن همه چیزها ، پس از دوره درازی که از تاریك بودن آنهاگذشته است ، سبب گیرائی آن

افکار میشود ولی بالاخره به بی تفاوتی و لاقیدی نسبت به آن چیزها که روشن ساخته شده است ، میانجامد ، و درست کم کم در نهان ، تشنگی برای تاریکیها و ژرفها ، در انسان میافزاید . انسان وجودیست آمیخته از سایه و روشنی ، و هیچگاه روشنی خالص و تاریکی یکدست را دوست نمیدارد . ستودن روشنی [عقل ، آگاهبود ، فلسفه ، علم] از سوی روشنفکران به عنوان برترین ارزش انسانی ، با وجود انسان انطباق ندارد . از این رو نیز هست که غالب روشنفکریها ، مردم را به دین یا عرفان و تصوف یا اسطوره گرائی یا خرافه پرستی گرایش میدهند . جستجو ، سائقه حرکت در تاریکی ، و کورمالی در تاریکی است . از این جهت روشنی خواهی (که جوهر خواستن است) ، تشنگی جویندگی در تاریکی را ، در انسان بر میانگیزد . « خواستن » همیشه متلازم با « روشنی » است . آنچه را انسان میخواهد ، باید روشن باشد . « هدف » ، همیشه « روشن » است . هدف را انسان میخواهد و لی نمیجوید . « راه مستقیم » نیز با هدف و روشنی و خواستن کار دارد . با بالا رفتن ارزش خواست ، انسان از جستن در تاریکیها ، از کورمالی ، اکراه و نفرت دارد . جنبش بسوی روشنی عقل و آگاهبودو علم و فلسفه ، همیشه پیامدی از حرکت به سوی تاریکیهای کشنده در دین و عرفان و تصوف و اسطوره و شعر و عاطفه و احساسات را دارد.

عقل و پیری

عاقل شد ن ، علامت پیرشد ن ، نشان کمبود نیرو برای آزمودن و بازی کردن و سبکسر و سبکبال بودنست . عقل ، مسئله اقتصا د نیرو در انسان هست . اساسا « جد بودن » مسئله کمبود نیرو در برابر عملیست که ضرورت دارد . چگونه با نیروی کم میتوان زیست و عمل کرد . چگونه کمبود نیروها را میتوان جبران ساخت ؟ رشد عقل در انسان نتیجه کمبودهای وجودی او بوده است . برای همین خاطر ، انسان همیشه در ژرفش علاقمند به دیوانگی و عشق ورزی و

ماجراجوئی و خطر جوئی و خوشباشی و خنده روئی میباشد .
عقل ، هیچگاه بر نیرو نمی افزاید ، بلکه میخواهد با همین نیروی کم ، بیش ازآن بکند که اکنون میکند .عقل ، میخواهد با کمترین نیرو و کار ، بیشترین نتیجه و محصول را بگیرد . عقل ، میکوشد همه چیز را استثمار کند . اساس اقتصادکه نتیجه کار برد عقل در طبیعت هست ، استثمار به طور کلی هست . استثمار طبیعت ، استثمار حیوان ، استثمار انسان . اقتصاد بر اساس عقل بنا شده است که جوهرش « زدودن کمبودها » است . چگونه با کمترین نیرو میتوان بیشترین نتیجه را گرفت و این جوهر استثمار است . انسان میخواهد از جهان ، بیشتر ازآن بگیرد که به جهان میدهد . انسان میخواهد بر ضد عدالت رفتار کند . عقل ، بنیاد بیداد است . عقل ، در جوهرش بر ضد اخلاق و بر ضد محبت و دیوانگیست [مفهوم دیو انگی ، در اساس مثبت بوده است ، چون کاریست که نسبت به دیو پیدا میکند و دیو ، خدا بوده است ، خدائی که پس از دوره ای بد نام شده است . بنا براین دیوانگی ، عملی بوده است که ماهیت خدائی را نشان میداده است . و دیو ، کلمه ایست که به طور مطلق به خدایان دوره مادری اطلاق میشده است . و ویژگی اساسی این خدایان باروری و ا فزودگی و اسفندی (گستردگی) بوده است . و این عمل دادن و سرشاری ، عملیست که بر ضد ماهیت استثماری عقلست و ازاین رو آنرا بد نام و تحقیر و زشت ساخته است] . با عقلائی شدن اجتماع ، جامعه و یژگی پیری پیدا میکند . و طبعا « پیر بودن » ایده آ ل میشود و « پیر ساختن جوان ها » ، یکی از تقاضاهای دوره های عقلست . حکومت عقل ، در آغاز،حکومت پیر ها بوده است ، و با بالا رفتن ارزش عقل در اجتماع ، جوانان خود را تا میتوانند پیر میسازند تا راه به حکومت و قدرت پیدا کنند [قیافه پیری به خود میدهند ، از جمله ریش میگذارند]. در دوره های انقلاب ، که سلطه عقل (در شکل گذشته اش) میکاهد و دوره جنون و ماجراجوئی و آزمایش و عشق و سرشاری نیروهاست ، حکومت به دست جوانان می افتد . ولی به محضی که عقل در شکل تازه اش برترین ارزش

اجتماعی را یافت ، با ز حکومت به دست پیرها میافتد . خرد برای ایرانی متلازم با جوانی بوده است . از این رو سرشاری نیرو و خنده روئی و افزایش و گسترش جوئی میبایستی همیشه با خرد بیامیزد . خرد کاربند ، خرد تجربی ، خردیست که جسارت آزمودن و بازی کردن و تصحیح کردن دارد .آنچه ایده آل ایرانیست ، خرد به خودی خودش نیست بلکه پیوند جوانی و خرد هست ، پیوند جان و خرد است (جوان پر از جانست) . و به همین علتست که فردو سی با نخستین بیت شاهنامه جو هر فلسفه ایرانی را در یك عبارت بیان کرده است « به نام خداوند جان و خرد » . خردی که جان (زند گی در این گیتی) را می پرورد و خردی که آگنده از نیرو هست ، نه خردی که کمبود نیرو دارد و خشك و افسرده میکند (همان عقلی که حافظ از آن میپرهیزد و توبه میکند) .

شاهد موفقیت خود بودن

فکر ، هرچه عمیقتر باشد ، عکس العمل اجتماعی و سیاسی آن دیرتر است . اینست که میان یك فکر عمیق و تأ ثیر اجتماعی آن ، فاصله زیاد زمانی هست . متفکری که آرزو دارد عکس العمل اجتماعی و سیاسی افکار خودرا بلافاصله ببیند ، نمیتواند فکر عمیق بکند .

هر معتقدی در عادت به عقیده اش ، برضد آن عقیده میشود .

عادت به هر دینی یا به هر ایدئولوژی یا به هر فلسفه ای و جهان بینی ، برعکس انتظار ، سبب استوارتر شدن یا ریشه بیشتر دوانیدن در آن دین یا ایدئولوژی یا فلسفه نمیگردد . نقش اساسی و نخستین دین و ایدئولوژی و فلسفه ، دادن جان تازه ، از نو زائیده شدن انسان ،

رستاخیز انسان ، از نو به خود آمدن یا از نو اندیشیدن میباشد ، ولی درست « عادت کردن به آنها» ، نفی همین تحولات عمیق و سرتاپائی و ناگهانی و رستاخیزی میباشد . عادت به هر دینی یا هر ایدئولوژی یا هر فلسفه ای ، ماهیت و ساختار آن دین و ایدئولوژی و فلسفه را تغییر میدهد ، و طبق ضروریات عادت ، آنهارا مسخ میسازد ، یعنی درست همان ویژگی اساسی آنهارا که جان تازه دادن ، از نو زایا ساختن ، از نو زنده ساختن ، از نو به خود آمدن باشد را میگیرد . « مسلمان یا مسیحی عادتی » ، « سوسیا لیست عادتی » ، « ایده آلیست عادتی » ..... مسلمان دروغی و مسیحی دروغی و سوسیالیست دروغی و ایده آلیست دروغی هستند. ولی درست وارونه این واقعیت ، باور دارند که مسلمان و مسیحی و سوسیالیست وایده آلیست حقیقی هستند . وقتی ما بتوانیم به آنها نشان بدهیم و آنهارا متقاعد بسازیم که شما کافر واقعی هستید و نمیدانید ، شما واقعیت پرست هستید ولی خودرا ایده آلیست میخوانید ، بزرگترین گام در تحول آنهاو تحول نقش دین و ایدئولوژی و فلسفه بر داشته شده است . او با این درک کافر بودن زیر پرده مسلمان پنداشتنش ، بیدین بودن در زیر نقاب دیندار پنداشتنش ، واقعیت و خود پرست بودنش زیر نقاب ایده آلیست پنداشتنش ، نیاز به تحول را در خود زنده میکند ، وبا این نیاز است که در دین یا در ایدئولوژی یا درفلسفه ، از سر ، قدرت تحول دهندگی ، قدرت زایا سازی ، قدرت قیامت برپا کنی ، قدرت از سر اندیشی را کشف میکند . تا انسان این « نیاز و عطش به تحول را ندارد » ، و برعکس ، نیاز به عادت و یکنواختی و استراحت و آرامش دارد ، در ادیان و مکاتب فلسفی و ایدئولوژیها ، نه تنها نقش اصلی آنهارا نخواهد شناخت ، بلکه نقشی دیگر از آنها خواهد خواست که بازی کنند ، یعنی آنهارا به بازی کردن یك نقش دروغین وادار خواهد کرد .

این بود که عرفای ما درك کرده بودند که تولد تازه در ایمان ، از طریق « تجربه واقعی کافر بودن خود» است . یك مسلمان یا مسیحی تا این تجربه را نکند که آنطور که صلاح و تقوای دینی خودرا انجام

میدهد ، جز کفر نیست ، غرور به این ظواهر معاملات ، اورا از شناخت کافر بودنش باز داشته است و امید مسلمان شدن از نو را نخواهد داشت . این « منیت از عمل » نیست که اورا کافر ساخته است بلکه این « عادت به دین » است که اورا کافر ساخته . او دین را میشناسد و نقش اساسی دینش را میپوشاند . تا دین و فلسفه و ایدئولوژی نتوانند قدرت تحول بنیادی و گوهری و سرتاپائی خود را در انسان نشان بدهند ، یعنی تا نتوانند روزبروز در ما قیامت برپا کنند ، نتوانند زمان تا به زمان انسانی دیگر از ما بزایانند ، مارا به خودی تازه بیاورند ، آنچه را ما از آن دین یا فلسفه یا ایدئولوژی داریم ، چیزیست بر ضد دین و فلسفه و ایدئولوژی . این دید عادت جوئی ماست . کسیکه عادتخواهست ، اکراه از « انقلاب کردن در خودش» که چیزی جز تغییر کلی عادات نیست ، دارد ، و آغاز انقلاب کردن در خود ، درهم شکستن دین و فلسفه و ایدئولوژی هست که اورا در عاداتش تقویت میکنند . و چون انسان حیوان عادت پرستی است ، نمیتواندهمیشه انقلاب و تحول در خود و درخارج از خود را بیش از مدتی کوتاه تاب بیاوردو طبعا پس از هر تحولی بلافاصله آنچه را پاسخگوی عادتخواهیش هست از همین دین یا فلسفه یا ایدئولوژی بر میگزیند و بدینسان قدرت تحول و باززائی و نواندیشی ر ا از آنها میگیرد و دینش را تبدیل به کفر میکند و اندیشیدنش را تبدیل به « ایستائی در یك دستگاه فکری » میسازد ، یعنی نفی اندیشیدن میکند وایده آ ل خواهیش را تبدیل به واقعیت پرستی و خودپرستی و فرصت طلبی میکند. عادت از دین و فلسفه و ایدئولوژی ، ضد دین و ضد فلسفه و ضد ایدئولوژی میسازد . آنچه نقش اصلی اینها ست [انقلاب و تحول و تغییر] وارونه ساخته میشود و همه اینها خود در خدمت عادت پروری و سنت پروری و مناسك و شعائر و آداب ثابت درمی آیند . دین و فلسفه و ایدئولوژی در استقرار و سلطه طلبیشان ، به سراغ عادت پرستی انسان میروند . هر حکومتی ، استوار بر یك مشت عادات فکری و احساسی و عقیدتی و روانیست .

معرفت تاریخ برای آینده سازی

در گذشته ها ، میتوان پلی به آینده زد . در گذشته ها ، بیش از گذشته ها هست . تاریخ ، توصیف گذشته ها و درک گذشته ها به خودی خود نیست ، بلکه شناخت گذشته در تاریخ برای یافتن ستونهائیست که میتوان بر آنها پلی به آینده زد . ولی بر گذشته های نااستوار و سست و متزلزل نمیتوان پلی بنا کرد .اینست که همه گذشته ها و سنت ها و عادات یك ملت یا فرد ، ارزش یکنواخت ندارند . گذشته ها ، سنت ها ، افکار مانده را باید سنجید ، و آنچه را که برای ساختن پل به آینده ، سفت و استوار است ، برگزید ، وچون این پلیست که فقط در یکسو پایه دارد ، نه تنها باید به اندازه کافی محکم و سفت باشد ، بلکه باید به اندازه کافی نیز سنگین باشد که بتواند آینده را بر خود نگاه دارد .

قدر دانی از دروغگویان

هر حقیقتی ، هزار رویه (هزار چهره ، هزار جنبه ، هزار رنگ ....) دارد . معنای این سخن آنست که هر حقیقتی در هزار دروغ ، شکل به خود میگیرد . معنای این سخن آن نیست که ما دروغ و دروغگویان را نابود سازیم . ما حقیقت را فقط از طریق دروغها میتوانیم بشناسیم . هیچکسی حقیقت را نمیگوید ولو آنکه همه نیز صادق باشند . برای ما شناخت حقیقت فقط از طریق «شناخت دروغها» ممکن میگردد . بدو ن بر خورد با دروغها ، نمیتوان به شناخت حقیقت نزدیکتر شد . شناخت دروغها ، ضرورت دارند . برخورد ما فقط با دروغست . این دروغگوها هستند که مارا به حقیقت راهبری میکنند نه کسانیکه ادعای داشتن حقیقت میکنند . نفرت از بر خورد با دروغها و به جد نگرفتن دروغها ، سبب خواهد شد که راههای خودرا به حقیقت ببندیم

. هر دروغی ، راهیست به حقیقت . با این اصل که « هیچ کسی ، حقیقت نمیگوید و همه دروغ میگویند » بهتر میتوان زیست ، چون کمتر فریفته میشویم . هر دروغی ، حقیقت را در خود پنهان میسازد ، در خود منحرف میسازد ، در خود میشکند و کج میکند ، در خود مسخ میسازد . هر انحرافی ، هر انکساری ، هر تغییر شکلی ، اشارتیست به حقیقت . از گفتار و کردار و افکار دروغگویان آسانتر و کوتاه تر میتوان به حقیقت رسید ، وچه بسا آنانیکه حقیقت را میگویند ، سخننانشان و کردارشان و افکارشان نیاز به پیمودن هزار پیچ و خم دارد تا به حقیقت برسیم . آیا جا ی آن نیست که قد ر دروغگویان را بشناسیم . در سخنان و کردار و افکار حقیقت گویان راههای پر پیچ و خم فراوان هست و پیمودن این راهها ، حوصله زیاد لازم دارد . ما برای راحت طلبی خود ، از پیچ و خمها ی ناچیز دروغگویان می پرهیزیم به این خیال که حقیقت گوئی را بیابیم که درسخنانش بی معطلی یکراست به حقیقت خواهیم رسید و با این خوش خیالي گرفتا ر راههائی میشویم که بیرون آمدن از آنها در تمام عمر ممکن نمیگردد .

خوشبختی و حقیقت

انسانی که زیاد می آزماید ، زیاد اشتباه میکند و کسیکه زیاد اشتباه میکند ، زیاد درد میبرد . اگر خوشبخت بودن ، بی درد زیستن باشد ، طبعا او باید کمتر اشتباه کند و برای کمتر اشتباه کردن باید کمتر بیازماید . و برای اینکه هیچ اشتباه نکند و طبعا هیچ دردی نبرد ، باید حقیقت را د اشته باشد . ما برای خوشبخت شدن ، برای داشتن همه فوائد و نداشتن هیچ دردی ،نیاز به حقیقت داریم . مفهوم خوشبخت بودن ما ، مارا به مفهو م اشتباهی از حقیقت رانده است . آیا خوشبخت بودن ، بی درد بودن است ؟ از طرفی آزمودن و کسب معرفت از راه آزمودن ، بدون درد بردن امکان ندارد . ما مفهوم دیگری از حقیقت و معرفت داریم و قتی مفهوم خود را از خوشبختی تغییر

بدهیم . خوشبخت بودن برای ما در آزمودن و اشتباه کردن و درد بردن و بالاخره پیروزشدن و شادی از این پیروزیست . ما همه شادیهای خود را، در پیروزی بر دردهائی که از اشتباهات خود میبریم و در پیروزی برآن اشتباهات به دست می آوریم . ما از اشتباه کردن و درد از اشتباه خود بردن نفرت نداریم و معرفتی که بدون اشتباه کردن و بدون درد بدردن ازآن بدست آید نمیخواهیم . این مفهوم خوشبختی ما ، مارا در مفهوم حقیقت گمراه نمیسازد . ما به حقیقتی که جانشین آزمودن ما بشود ، و جانشین معرفتی که از آزمودن بدست می آید بشود ، نیاز نداریم . حقیقتی که مارا برای همیشه از عذاب و اشتباه کردن معاف سازد [حقیقتی که در مفهوم بهشت تجسم می یابد] جسارت مارا در آزمودن میگیرد و از ارزش معرفتی که از آزمودن به دست می اید میکاهد . مفهوم بهشت ، چه در شکل آن دنیائی اش ، چه در شکل این دنیائی اش ، نتیجه مفهوم حقیقتی است که مارا از اشتباه کردن و درد بردن معاف میسازد . آیا هر انسانی نیاز به چنین حقیقتی دارد ؟ و آیا از انسانهائی که نیا ز به چنین حقیقتی دارند ، نباید ترس از اشتباه کردن را گرفت ؟ اشتباه کردن ، برای انسان گران تمام میشود ولی ارزانتر از حقیقتی تمام میشود که ما یکعمر به آن فریفته شده ایم و خود را با آن فریفته ایم . انسان با چنین حقیقتی نیز نمیتواند خودرا معاف از اشتباه کردن و درد بردن بسازد ، فقط به خیال اینکه چنین حقیقتی دارد ، خود را از فرا گرفتن از تجربیات خود باز میدارد و تجربیاتی را که سازگار با مفهوم حقیقت او نیست دور میریزد . یك عمر بهترین تجربیات خود را به هدر مید هد تا حقیقتی را نگاه دارد که به او وعده داده است اورا از اشتباه کردن معاف سازد . یك عمر در تجربیات خود اشتباه میکند و از هیچکدام از این اشتباهات نمی آموزد به خیال اینکه حقیقتی دارد که فارغ از اشتباهاتست . او نمیداند چه گنجی از معرفت در اشتباهاتش نهفته بوده است که مفت دور ریخته است .

اشتباهی که اهل تجربه میکنند

ما از یك تجربه ، همیشه نتیجه ای میگیریم که بیشتر از آنچیزیست که در تجربه هست . نتیجه گرفتن از تجربه ، همیشه کار عقلست و عقل در نتیجه گیری ، همیشه آن تجربه را عمومی تر میسازد اندیشه ای که کاملاً عین تجربه ما باشد ، وجود ندارد . اندیشه تراویده از هر تجربه ای ، همیشه دامنه دارتر از آن تجربه هست . و ما در این اندیشه هاست که گول میخوریم ، چون باور داریم که عین تجربیات ما هستند . اندیشه هرچه هم نزدیك به تجربه باشد ، عین تجربه نیست و ما در همین نزدیکی میان اندیشه و تجربه است که خودرا به عینیت آنها باهم میفریبیم . و نتیجه آن تجربه خاص را برای تجربیات بیشتر به کار میبریم . کسیکه قدرت و سرعت عمومی سازی و کلی سازی بیشتر دارد ، طبعا نتیجه تجربه اش ، دورتر از تجربه اش هست . و کسیکه قدرت کلی سازی و عمومی سازی کمتری دارد ، نتیجه ای که میگیرد نزدیکتر به تجربه اش هست و طبعا کمتر هم اشتباه میکند ، چون اشتباه کردن ، همیشه در آزمودن دوباره این نتیجه در باره موارد تازه رخ میدهد . و کسیکه قدرت عمومی سازی بیشتر دارد ، نتیجه اش فراختر و امکانات اشتباهاتش بیشتر است . ما هیچگاه نمیتوانیم تجربه دوباره (مکرر) بکنیم . چون در تجربه اولی که کرده ایم نتیجه ای نا مساوی با تجربه خود داریم که در تجربه دوم خود ازآن چیز به کار میبریم . اهل تجربه ، همیشه اندیشه های خودرا (نتایجی که از تجربیات خود گرفته اند) عین تجربیات خود میشمارندو این بزرگترین اشتباه آنهاست ، چون نتیجه هر تجربه ای ، بستگی به قدرت عقلائی هر فردی دارد و کسیکه قدرت عقلائی اش بسیار کمست از تجربه اش هیچ نمی آموزد ، چون هیچ نتیجه ای نمیتواند بگیرد . و بر عکس کسیکه قدرت عقلیش فراوانست ، بیش از حد نتیجه میگیرد و بیش از حد هم خودرا در اشتباهات به خطر میاندازد . نتیجه یك تجربه ، برای هر فردی چیز

دیگریست . از یك تجربه ، دو فرد مختلف ، دو نتیجه واحد نمیگیرند . به همین سان از یك تجربه واحد ، دو ملت نتیجه واحد نمیگیرند .

یأس از کشف فضیلت

ریاکاران ، اخلاق را خراب نمیکنند ، بلکه معرفتش را در اجتماع مشکلتر میسازند، و وقتی معرفت هر فضیلتی برای جامعه دشوار شد ، و بد بینی به اعمال اخلاقی و دینی افزود ، حس اعتماد اجتماعی به همدیگر بی نهایت میکاهد . نیکی موقعی لذت اجتماعی دارد که شناخت نیکی در اعمال ، آسان باشد و با دشوارشدن این شناخت (چه کسی در عمق عملش ، اخلاقیست یا دینی است) ، ایمان به وجود خود اخلاق یا دین میکاهد . شناخت فضیلت اخلاقی یا دینی ، در اثر وجود ریاکاران در جامعه و مدعیان ا خلاق و دین و ایده آل (مانند زاهد و دیندار و عابد و مفتی و شیخ و ایده آلیست های تازه)پیچیده تر و دشوارتر و موشکافانه تر میشود . در اثر این بد بینی ، هر عملی که به نام دین و اخلاق و ایده آ ل عرضه میشود ، خریدار فوری ندارد و با اعتماد سریع پرداخته نمیشود . اخلاق و دین و ایده آل ، سهولت و سادگی خودرا از دست داده اند . شك به اینکه آیا یك عمل اخلاقی یا دینی یا ایده آلی ، عمل اخلاقی یا دینی یا ایده آلی است ، برای شناخت فضیلت ضرورت شده است . در حینی که در اجتماع ، همه فضیلت خود را« میفروشند» ، عملی که فضیلت باشد ، نادر است . اخلاق و دین ، پیش از اقتصاد ، تبدیل به بازار شده است . (هر عملی ، ارزشی دارد و هر عملی کالائیست که بیش از آن میفروشند که ارزش دارد) اعمالی که به نام فضیلت و با بسته بندی فضیلت ، گران بفروش میرود ، فضیلت نیست و خریداران مغبون میشوند . اینست که گرانتر بودن اعمال ، دلیل وجود فضیلت بیشتر در آن نیست ، بلکه دلیل آنست که عمل کننده ، تا کتیك موءثرتری در فروش دارد . اینکه « دو صد گفته چون نیم کردار نیست » روی این ایمان استوار بود که در گفته ، میتواند زیاد دروغ بوده باشد ، ولی شناخت کردار ،

ساده و فوریست . ولی بر عکس این پنداشت ، در نیم کردار میتواند صد پرده ریا باشد .اگر متفکر نیاز به شك ورزی دارد تا فکر صحیح را کشف کند ، قضاوت اجتماعی در باره اعمال ، نیاز به شك و بدبینی بیشتر دارد . ویژگی رندی ، همین شك و بد بینی قوی در باره اعمال اخلاقی و دینی رهبران اجتماع بود ، به ویژه رهبران دینی و اخلاقی و آنانیکه دم از اید ه آل میزنند . رند از نومیدی و سرخوردگی اش در اعتماد به فضیلت ها در این رهبران به جائی رسیده است که از یافتن فضیلت در اعمال همه مدعیان رهبری مأیوس شده است . همه فضیلت نمائیها، دام هستند و او مرغ زیرکیست که دیگر در هیچ دامی نمیافتد . عمل در اخلاق و دین و ایده آل دامگذاریست . شك اخلاقی و دینی در اعمال ، برای مردم ضروری تر از شك فلسفیست . شناختن یك فضیلت در اجتماع ، مهمتر از شناختن یك فکر صحیح است . ما باید در اجتماع بتوانیم به همدیگر اعتماد بیشتر داشته باشیم واین کار نیاز به شك قوی در فضیلتها دارد .

آیا ایمان به ماتریالیسم ، دیگر ضرورت دارد ؟

انسان ، سده ها ، حواس خودرا منفور میداشت و تحقیر و حتی طرد میکرد ، و برای آنکه از سر « ایمان به حواس » داشته باشد ، میبایستی « ارزش محسوسات» یعنی « آنچه را که ماده میخواند » با لاببرد . با قبول اینکه « جسم برتر از روح » است ، و « ماده برتر از ایده است » ، و بالاخره جسم و ماده ، اصل روح و ایده هستند ، از سر توانست به حواس خود ارزش بدهد . ایمان به ماتریالیسم ، برای تجدید مقام و ارزش حواس ، ضروری بود . ولی اینکه آیا ماتریالیسم به خودی خودش ، حقیقت است ، نیاز به طرح شدن نیست . البته چون ارزش محسوسات بیشتر است ، پس ارزش حس ، بیشتر است ، استدلال ضعیفی است ، ولی این استدلال ضعیف ، در اثر نفوذش ، نتیجه مثبت و مفید تاریخی خود را داشته است . ولی ما دیگر امروزه احتیاج به ماتریالیسم نداریم تا ایمان به حواس خود

داشته باشیم ، حواس ما سرچشمه یقین ما شده است . ما موقعی نیاز به « ایمان » پیدا میکنیم که یقین خود را از دست بدهیم . « ایمان » جانشین یقین است و یقین را باید جبران کند .

نسبی ساختن بستگی

آنکه تا به حال همیشه پای بند عقیده ای بوده است ، وقتی به فکر تغییر دادن خود افتاد ، می انگارد که بزرگترین پیشرفتها و آزادیها ، تغییر عقیده است ، و او به جای عقیده گذشته ، پای بند عقیده ای تازه میشود . پابستگی ، بجای میماند ، فقط محتویات آن جابه جا میشود . حتی چنین کسی اگر دستگاهی فکری یا تئوری علمی به جای آن عقیده سابقش بگذارد ، آن سیستم فلسفی یا آن تئوری علمی را تبدیل به « محتویات عقیدتی » میکند . او به یک سیستم فلسفی تازه ایمان پیدا میکند ، او به یک تئوری علمی ، ایمان پیدا میکند .

در واقع ، مسئله بنیادی ، این جابه جا کردن « محتویات عقیدتی و ایمانی » نیست ، بلکه « پابستگی مطلق » مطرح است . ما نسبت به یک محتوائی (محتویات دینی ، محتویات فلسفی ، محتویات ایدئولوژیکی ، یک تئوری علمی) چگونه « بستگی » باید داشته باشیم ، و تا چه حد باید بستگی داشته باشیم . مسئله ، جا به جا کردن محتویات این بستگی مطلق نیست ، بلکه « نسبی ساختن خود این بستگی » است . به یک تئوری علمی یا یک سیستم فلسفی نیز میشود « پابستگی مطلق » پیدا کرد ، در حالیکه ماهیت سیستم فلسفی یا تئوری علمی با این نوع بستگی ، نا هم آهنگ و حتی متضاد است . وقتیکه ما با یک دستگاه فکری ، بستگی نسبی داشته باشیم ، و کسی آنرا با آوردن دلائل رد کند ، ما دست از آن دستگاه فکری برمیداریم ، ولی اگر چنانچه با آن بستگی مطلق داشته باشیم ، هزاران دلیل صحیح و محکم در این بستگی مطلق ما کوچکترین رخنه ای نمیکند . سخن پوپر موقعی صحیح است که بستگی ما با دستگاه فکری ، یک بستگی نسبی باشد . مرد معتقد و مومن ، نیاز به

« ارضاء سائقه ایمان آوریش » دارد ، وبا ترک کردن دینش در پی محتویات دیگری برای ارضاء این سائقه است . حالا معتقد به یک تئوری علمی یا یک سیستم فلسفی شده است و غافل از آنست که تئوری علمی یا یک سیستم فلسفی ، با « بستگی مطلق » جور درنمی اید . با دین است که میتوان بستگی مطلق داشت نه با علم و محصولا عقلی . و هیچ دینی را به این معنا نمیتوان علمی ساخت و نمیتواند دستگاه فلسفی و عقلی باشد ، چون بلافاصله بستگی نسبی به جای بستگی مطلق مینشیند . انسان ، حق بریدن و گسستن از دین و از خدا و از حقیقت پیدا میکند .

آیا باید خودرا شناخت

برای شناختن خود ، باید « خود » را ساده و محدود و ثابت (غیر قابل تغییر) ساخت ، وگرنه نمیتوان خود را شناخت . پس سفارش « خودرا بشناس » ، یک تقاضای غلط و حتی غیر اخلاقیست ، چون معنایش آنست که غنا و وسعت و تحول را از خود بگیر . هنگامی که ما خودرا شناختیم ، آنگاه خودرا فقیر و تنگ و سنگواره ساخته ایم . شاید خدائی که بر سر در معبدش نوشته بود « خودرابشناس» ، خطرات شناختن خودرا هنوز نمیشناخت و بیگناه بود. ولی همه خدایان این خطر را میشناخته اند . خودی که از زیر بُرش مقراض شناختن ، باقی میماند ، بال و پرش بریده است ، و درست هر خدائی فقط چنین انسانی را در معبد خودمی پذیرد . خودراشناختن ، یعنی که « حدودی که خود دارد ، بشناس » ، ودر واقع معنای اساسی اش این است که « خودت را آن مقدار محدود ساز که خدایت ، یا قدرت حاکمه بر جامعه تو یا جامعه ات میخواهد و مفید میداند » . با این احساس از محدوده خوداست که حق پذیرش در معبد یا جامعه یا سازمان سیاسی را داری . تنها کسی که حق ناشناس بودن و ناشناختنی بودن را دارد (حق بی صورت بودن ، حق اینکه کسی برویش نگاه نیندازد) خداست

یا خود قدرت حاکمه و خود رهبر است . او حق دارد که آزاد باشد .

ریا در دین ، انکار وجود خداست
ریا در ایدئولوژی ، انکار وجود ایده آلست

انسان برای آنکه بتواند از زندگی حد اقل بهره را داشته باشد ، باید حداقل با یك چیز ، رابطه اصیل داشته باشد . رابطه اصیل موقعیست که با یك چیز یا یك شخص « بود و نمودش یکی باشد » تا بتواند « با آن کس باشد » ، تا بایکی با هم زندگی کند ، تا پیوند و مهر با یك کس داشته باشد . در او نقطه ای باقی میماند که درآنجا به طور حداقل ، نمودش با بودش یکیست ، یعنی دراینجا پرده میان او وآن کس بر میافتد . اوج رابطه ، نفی رابطه در وحدتست . اوج رابطه وقتیست که بود با نمود یکی بشود . این رابطه موقعی اصیل است که او حد اقل با یك نفر دروغ نگوید ، با او بازی نکند ، در برابر او نقاب به خود نزند و دو رو نباشد . در مورد زاهد و فقیه و شیخ و بالاخره موءمن به خدا ، آنها در برابر یك چیز است که باید بی نقاب باشند و ریا نکنند و جلوه گری نکنند ، و آن خداست . اگر تنها دراین مورد چنین رابطه ای نداشته باشند ، زندگانیشان فاقد هر گونه اصالتست . او هرکاری که به نام خدا و دینش میکند باید اصیل باشد ، و درست اصالت وجود او به همین تار مو بسته است . او وقتی وعظ میکند ، اگرچه وعظ در برابر مردم میکند ولی به نام خدا و برای خدا وعظ میکند . اکرچه او در برابر مردم عمل میکند ، ولی به نام خدا و برای خدا عمل میکند . بنابراین در گفتار و کردارش در برابر مردم ، باید همیشه خدارا ببیند . شاید برای مردم بتوان جلوه گری و ریا و تظاهر کرد ، ولی وعظ اورا پیش از آنکه مردم بشنوند ، خدا میشنود ، وعمل اورا پیش ازآنکه مردم ببینند ، خدا میبیند و در پیش خداست که باید بود و نمودش یکی باشد . از این روهست که وقتی او ریا و جلوه گری و تظاهر میکند ، در واقع نفی درك وجود خدا را در برابر

خود میکند ، و درواقع منکر وجود خدا میشود . او در ریاکاری و دوروئی ، انکار وجود خدا را میکند و بالاتر ازآن ، زندگی او به کل فاقد اصالت میشود .اگر خداهست (اگر او احساس حضور و جود خدارا میکند) ریا و جلوه گری و تظاهر برای او امکان ندارد . وحالا که ریا و جلوه گری و تظاهر هست ، پس با ریا و جلوه گری و تظاهر ، وجود خدا انکار میشود و او نشان میدهد که او قدر ت درك حضور خدارا در برابر خود ندارد و از دید گاه روانشناسی این سخن این معنارا دارد که با نمودش نمیتواند به بودش راه یابد . مسئله ریا کاری و تظاهر ، برای یك مرد دینی ، غیر از مسئله ریا و تظاهر برای یك مرد اخلاقی یا برای یك هنر مند است . ریا و جلوه گری در دین معنایش اینست که خدائی نیست ، ودر ایدئولوژی معنایش اینست که ایده آلی نیست . در اخلاق معنایش اینست که انسان از خودش بیگانه است ، نه تنها نمودش برای دیگری ، غیر از بودش هست ، بلکه خودش هم ، زندانی در نمودش میباشد . او فقط نمود خودش و نمود دیگران را میشناسد . اما در هنر معنایش آنست که انسان چهره های مختلف دارد ، انسان غنی است . انسان هزاران صورت دارد . انسان ، وسعت دارد . وچون انسان وجودیست که در او اخلاق و هنر و دین و سیاست.... به هم آمیخته اند ، در هر عملی یا گفتاری از خود ، احساسات و ادراکات متناقض دارد . از یك عمل خود همانقد ر که احساس یا اُدراك دینی دارد ، احساس هنری هم از آن دارد ، و طبعا در حینی که از احساس گناه ریا کاریش رنج میبرد از احساس هنریش در تظاهر و دوروئی لذت میبرد .همانقدر که از دید دینی از عمل ریایش درك تلخی گناه را دارد و همانقدر از دید سیاسی درك لذت قدرت را دارد .

در حینی که در احساس اخلاقیش بیگانگی از عمل خود را درمی یابد ، در احساس هنریش از همان عمل در همان لحظه ، احساس سرشاری و توسعه خودش را درمی یابد . در نمود ، خود دیگرش را در می یابد که چهره ای دیگر از او میباشد و هیچکونه بیگانکی با او ندارد . او وقتی یگانه بود ، خود دیگرش با او بیگانه بود ولی حالا که چند گانه

هست ، هیچ خودی از او برای خود دیگرش بیگانه نیست .

اساس دیالکتیک ، گفتگوی اجتماعیست

حقیقت را هیچکس ، هرچه هم دانا باشد به ما نمی آموزد ، بلکه « تراوش گفتگوی انسانها باهم » است . حقیقت در گفتگو (بحث) ، پیدایش می یابد . پیدایش حقیقت ، در یك جریان اجتماعی ، واقعیت می یابد ، نه آنکه نتیجه تفکر نابغه ای یا وحی به فرد برگزیده ای از خداوند ، باشد . و چون حقیقت در گفتگوی مداوم و متغیر اجتماع پیدایش می یابد ، وجودی گذ را (موقتی) و آزمایشی دارد . حقیقتی که دیروز از گفتگوی اجتماعی پیدایش یافت ، حق و قدرت آنرا ندارد که مانع پیدایش تازه حقیقت در گفتگوی تازه اجتماع گردد .از طرفی آنچه از گفتگو به عنوان حقیقت پیدایش یافته است ، باز مورد سئوال و جواب یعنی گفتگو قرارمیگیرد ، و حقیقتی که تراوش گفتگو هست ، طبعا ماوراء و مافوق گفتگو قرار نمیگیرد . حقیقت ، تداخل افکار و ایده آلها و تجربیات مختلف و متضاد اجتماع در همدیگراست . گفتگو ، قانع ساختن و متقاعد ساختن دیگری از فکر خویشتن نیست . گفتگو ، جذب دیگری بسوی فکر خود نیست . اگر چنین باشد ، پس از گفتگو ، هردو، یك فکر یا عقیده خواهند داشت و فکر و عقیده دیگر ناپدید خواهد شد . یك فکر ، غلط یا باطل بوده است وفکر دیگر ، حقیقی و درست بوده است . چنین جریانی ، گفتگو نیست ، چون بدین ترتیب ، گفتار یك انسان فاقد محتویاتیست که از برخورد و تداخل با گفتار دیگری ، حقیقت پیدایش یابد . گفتگو ، استوار بر این ایمان است که گفتار هر انسانی ، واجد محتویاتی هست که تداخل همه آنها درهم ، سبب پیدایش حقیقت یا معرفت میشود . گفتگو براین اساس استوار است که هیچکسی و هیچ گروهی و هیچ حزبی و طبقه ای و قومی و ملتی و امتی به طور انحصاری حقیقت را نمیداند ، و مالك ابدی آن نیست ، وبلند گوی ابدی آن نیست ، ونماینده مداوم آن

نیست تا حقیقت را به دیگران بیاموزد (معلم حقیقت باشد) ، تا حقیقت را میان دیگران تبلیغ کند ، تا دیگران را در حقیقت هدایت و ارشاد کند ، تا حقیقت را به دیگران ،به لطافت یا زور تحمیل کند . هیچکسی و گروهی و طبقه ای و ملتی و امتی و نژادی و جنسی حق ندارد به نام حقیقت بر دیگران حکومت کند . حقیقت در میان همه و در آمیزش افکار و تجربیات همه باهمست نه مُلك ویژه یکی .حقیقت با هیچکسی و هیچ گروهی و هیچ طبقه ای و هیچ ملتی و هیچ نژادی ، عینیت نمی یابد . گفتگو ، با « سئوا ل و جواب » ، تفاوتهائی دارد . در گفتگو ، هیچکدام از دو طرف ، سرچشمه حقیقت یا داننده حقیقت و معرفت نهائی نیست ، که دیگری از او فقط حقیقت را بپرسد (سئوال استفهامی کند) و او درپاسخ ، حقیقت و یا معرفت و علم را به دیگری بدهد یا بیاموزد . در گفتگو ، هم سئوال و هم جواب ،در خدمت آنست که هر دو ، فکر خودرا برای دیگری بیشتر روشن و دقیق سازند . آنچه را دیگری برای من میگوید باید هم برای من و هم برای خودش روشن و واضح بشود ، نه آنکه من درسئوال خود ، بخواهم گفتار دیگری را به عنوان غلط یا باطل یا جهل یا دروغ رد کنم و یا با سئوال خود بخواهم در محتویات گفتار او شك کنم ، بلکه در سئوال خود از او ، میخواهم آن محتوائی را بیابم که برای تداخل در افکار من لازمست و اندیشه مرا بارور میسازد .من در گفتار دیگری ، همیشه جزئی از جریان حقیقت یافتن هر دویمان را با هم میشناسم . گفتگو ، مانند همکاری ، « با هم یابی و باهم جوئی حقیقت » است .همانطور که در گفتار خود نیز، جزئی دیگر از همان جریان حقیقت جوئی و حقیقت یابی را سراغ دارم ، ولو گفتارم بر ضد گفتار دیگری باشد .گفتگو ، روشی برای آنست که ما هردو ، آن جزئی را درگفتار همدیگر بیابیم و روشن و واضح سازیم که میتوانند در آمیزش باهم ، به زایمان حقیقت بکشند . همینطور خواندن یك کتاب ، یا گوش دادن به یك سخنرانی ، برای این نیست که من خود را از حقیقتی متقاعد سازم ، یا دیگری مرا به حقیقت خود بکشد ، یا دیگری ، حقیقت و معرفت خود را به من بیاموزد ، بلکه همه آن کتاب یا همه آن

سخنرانی ، یك جزء لازم برای تداخل در جریان حقیقت یابی هر دویمان هست . من تنها به سخنرانی گوش نمیدهم یا تنها کتاب را نمی خوانم ، بلکه همیشه ولو در ظاهر خاموش ، در خود جواب به آنها میدهم و از آنها مرتبا سئوال میکنم و خاموش باهم در گفتگوئیم .
سئوال و جواب برای همین است که هردو در افکار یکدیگر با کورمالی و گمان بری ، آهسته آهسته این اجزاء را آزاد و باز سازیم . فهمیدن سخن دیگری ، نیاز به کورمالی در آن دارد . گفتار، هرچه هم برای گوینده به ظاهر روشن بنماید ، برای خواننده یا شنونده ، تاریکیهائی دارد و به اتهام تاریکی نباید آنهارا دور ریخت و به جنگ با آن پرداخت بلکه باید درآن کورمالی کرد . همینطور، گفتار من برای خودم شاید بسیار روشن باشدولی دیگری باید درآن کورمالی کند تا آنچه را خودم نیز نادیده گرفته ام بجوید و کشف کند .از این جاست که پیش شرط هر گفتگوئی ، اینست که هر دو طرف گفتگو نمیخواهند و نمیکوشند که فکر خودرا برکرسی بنشانند ، ویا آنکه دیگری را به قبول فکر یا عقیده خود بکشانند ، ونمیکوشند تا دیگری ،فکر خود را رهاکند و به فکر او بپیوندد ، بلکه در « انتظار » آن هستند که از برخورد فکر خود با فکر دیگری (از پیوند درست فکر خود با فکر دیگری حتی در اختلاف و تضادشان) باهم به معرفت و حقیقت برسند ، نه آنکه هریکی ، نتیجه ای برای خودش جداگانه بگیرد و با نتیجه خاص خودش به خانه اش بازگردد . هیچکس در گفتگو ، فکر خودرا واجد کل حقیقت و علم و معرفت نمیداند ، واز طرفی احتیاج ضروری به فکر دیگری ، ولو متضاد با خود ، دارد ، تا پیوند با فکر خود بدهد ، وبدون چنین پیوندهائی ، حقیقت اجتماعی و سیاسی و حقوقی از مغزها برون نمی تراود . اگر من با هنر خطابه و شورانگیزی و متقاعدسازی و سحرکلام ، کاری بکنم که دیگری به کل از فکر خود دست بکشد ، و سراپا دل به گفتارمن بدهد ، آنگاه ما هر دو ، یك قطب تضاد را برای تداخل افکار ، و حرکت مشترك بسوی حقیقت از دست داده ایم . موقعی نیاز به آنست که یکی دست از فکر خود بکشد ، که حرف یکطرف حقیقت میباشد و حرف طرف دیگر ، باطل

و دروغ . ولی گفتگو در چنین فضا ئی که یکی فکر خودرا حقیقت و فکر دیگررا باطل می پندارد ، نمیتواند واقعیت بیابد . دیالکتیك ، اساسا هنر جستجوی حقیقت در اجتماع باهم از راه روبرو کردن افکار متضادو تجربیات متضاد باهمست .« امثال » و « اسطوره های »هر ملتی انباشته از افکار متضاد و تجربیات متضاد باهم همان ملتست . مسئله اینست که چگونه این تجربیات وافکار متضاد را میتوان به هم آمیخت ، نه آنکه در هرفرصتی ازیکی ازآنها سودبرد ، دیالکتیك ، فن اختصاصی نیست که فقط از عهده چند نفر از نخبگان برآید ، وهمچنین دیالکتیك یك روش واحد و انحصاری (مانند روش هگل) ندارد ، و دیالکتیك های اختصاصی که به صورت فن مخصوصی در آورده شده اند تا آنجائی معتبرند که دیالکتیك را به عنوان یك « جریان حقیقت یابی در گفتگوی اجتماعی که براساس ایمان به همه انسانها قرار دارد » نفی و طرد نکنند، وتنها روش اختصاصی و فنی دیالکتیك خود را نخواهند جایگزین دیالکتیك زنده و پویای اجتماعی کنند ، تا بدین سان « ایمان به انسان و گفتگوی آنها را باهمدیگر » نابو د سا زند. چنین دیالکتیکی بر ضد جوهر دیالکتیك هست که همیشه تلاش اجتماعی برای دسترسی به معرفت اجتماعی و سیاسی و حقوقیست .

آیا معرفت عینی ، بهترین معرفت هاست ؟

انسان در دیدن هر چیزی با چشم خود (از راه حس بینائی) کمترین « تماس » را با آن چیز دارد (در مقایسه با سایر حواسش که تماس بیشتر با اشیاء دارند) .در اثر این اختلاف ، انسان می انگارد که « معرفت از طریق چشم » ، معرفت خالص و پاکست ، و معرفتهائی که از طریق سایر حواس فراهم میگردند ، همه آلوده و ناپاکند .
انسان می انگارد که معرفت عینی = معرفت چشمی ، شناخت نا آمیخته با چیزهاست ، شناخت از دور و با فاصله است ، چشم ،

معرفت از چیزی پیدا میکند ، بدون آنکه از آن چیزآ لوده و ناپاک
ساخته شود . معرفت چشمی ، اکراه و نفرت از « تماس گیری با چیزها
» دارد ، و از این رو میکوشد که با معرفت حواس دیگر از چیزها ،
آلوده و ناپاک نشود . معرفت عینی ، معرفت پاک و معرفت متعالی و
مقدس میشود (همین شیوه تفکر در آغاز، برای معرفت سمعی
معتبر بود . از این رو ، آنچه را انسان از گذشتگان میشنود ، پاک و
مقدس و بهترین معرفت ها بود . همانطور آواز مرغ ، آواز سیمرغ ، و
بالاخره صدای جبرئیل و سروش ، بهترین معرفتها بودند ، چون اوج
پاکی معرفت بودند . در دوره پدری ، معرفت عینی بر معرفت سمعی،
اولویت یافت)
آخرین حد ناپاکی معرفت ، موقعی هست که حس برای درك ، نیاز به «
آخرین حد آمیزش با چیزی » داشته باشد . بدینسان « حس جنسی »و
خوردن ، آلوده ترین و طبعا مکروه ترین و منفورترین معرفت ها و
ادراکات شدند . پاکی و ناپاکی ، از بزرگترین ارزشهای انسانهای
اولیه بوده اند ، به طوری که « پاکی » ، مفهومی مساوی با « مقدس »
بوده است . ازاین رو نیز بوده است که مفهوم اخلاقی « نیك و یا
خوب » را مساوی با « پاکی » میگرفتند . هنوز در معرفت عینی (
معرفت ابژکتیو = برونسوگرا) رسوبات این خرافه باقی مانده است ،
حتی وقتی ما معرفت عینی را به معنای معرفت برونسوگرا میگیریم ،
می پنداریم که معرفتی است که اشیاء از « آنچه مربوط به شخص
ماست » آلوده نمیشوند . عواطف و هیجانات و احساسات ، تراویده
از شخص هستند ، و اینها هستند که اشیاء خارج را آلوده و ناپاك
میسازند . از طرفی « آنچه شخصی است » ، کثیف است و می آلاید
و ناپاك و چرکین میسازد . بدینسان در مفهوم « معرفت عینی =
شناخت برونسوگرای ما » ، شخص و فرد و عواطف و احساسات ،
عوامل آلوده سازنده و نا پا ك هستند ، و امروزه معرفت عینی برای
ما برترین ارزش را داردو ملازما درپس آن ، مکروه و منفور شدن
شخص و فرد و عواطف و احساسات نهفته است ، و طبعا عقل و
کلیات عقلی ، پاك و مقدس و نیك میشوند . این ویژگی را عقل

افلاطون و ارسطو داشتند و طبعا فلسفه حقیقی و متعا لی آن فلسفه
بود که خودرا به آنچه پست و نزدیك و محسوس است نیالاید . فلسفه
متعالی میشد و وراء زندگی و سیاست و محسوسات و شهوات و
عواطف قرار میگرفت .

همعقیده یا هم بودن ، یا باهم اندیشیدن

درگذشته ، برای آنکه باهم زندگی کنند میبایستی باهم یك عقیده یا
ایمان به یك دین یا به خدایان مشترك قومی و ملی و نژادی داشته
باشند . امروزه برای آنکه باهم زندگی کنیم ، بایستی باهم بیاندیشیم
. در گذشته ، حاکم یا حکومت باید یك عقیده یا یك دین یا ایمان به
خدای واحد یا ایمان به خدایان مشترك را به مردم آن جامعه تحمیل کند
.و بالاخره میبایستی همه را با یك دستگاه تربیتی انحصاری به آن
دین و عقیده بپرورد تا زندگی با همدیگر را واقعیت ببخشد .
همبستگی یك جامعه در یك دین یا عقیده ممکن میگردید .
امروزه حکومت باید « سا زمان تفاهم دادن همه باهم » ، « سازمان
تسهیل اندیشیدن باهمدیگر » باشد و « اندیشیدن اجتماعی » را
واقعیت بخشد . ولی در دوره گذر از حکومت دینی به حکومت تفاهمی
[هم اندیشی] ، معمولاً حکومت اید ئولوژیکی جایگزین حکومت دینی
میشود یا کوشیده میشود که خود همان دین حاکم ، تحول و تقلیل به «
ایدئولوژی » داده شود .ایمان به یك ایدئولوژی یا یك تئوری علمی یا یك
دستگاه فکری و فلسفی ، جای ایمان به یك دین یا ایمان به خدایان
مشترك را میگیرد . « ایمان » به یك ایدئولوژی یا یك دستگاه فکری ،
غیر از آنست که همه یك گونه بیندیشند . چون هیچگاه همه انسانها
، با وجود شرائط واحد اقتصادی و سیاسی و تربیتی ، یك گونه
نخواهند اندیشید ، ایمان همه به یك دستگاه فکری ، بر ضد تفکر
میباشد . ازآنجا که یك ایدئولوژی یا یك مکتب فلسفی یا یك تئوری
علمی میتواند پاسخگوی قدرت تفکر انسان باشد و نه پاسخگوی
قدرت ایمان او ، « ایمان به یك ایدئولوژی یا یك دستگاه فکری »

نخواهد توانست همه انسانهارا ارضاء کند . در قدرت تفکر انسان ، شك ورزی و عصیان ، اصل اولیه هست . « قدرت ایمان » ، میخواهد با یافتن یك حقیقت ، در آن برای ابد بیارامد . بر عکس قدرت تفکر میخواهد یك دستگاه فکری را در برخورد با تجربیات تازه اش بیازماید و هرگاه آن دستگاه فکری از عهده درك این تجربیات بر نیامد ، دستگاه فکری دیگررا به کمك میخواند . اندیشیدن در یك مکتب فلسفی یا یك تئوری علمی یا یك ایدئولوژی ، غیر از « ایمان آوردن به آن مکتب فلسفی یا تئوری علمی یاایدئولوژی » هست . ادعای اینکه همه به طور یکسان دریك ایدئولوژی یا در یك مکتب فلسفی خواهند اندیشید ، یا ریاکاری یا خودفریبی در اندیشیدن است . در واقع ایمان به آن مکتب فلسفی یا ایدئولوژی ..... باید در پیروان ، احساس خود اندیشی کند بدون آنکه آنها خود بیندیشند . دراین دوره گذ ر از حکومت دینی به حکومت تفاهمی ، این دوره برزخی که هنوز ایمان و اندیشه باهم مخلوطند و طبعا انباشته از تنش هستند ، دورهایست ضروری .ایمان به یك مکتب فلسفی یا یك ایدئولوژی یا یك تئوری علمی یا « دین ایدئولوژی ساخته »، یك تناقض درونی در هر فردی ایجاد میکند. چون ایمان به اندیشه ، یا اندیشه را نابود میسازد ، یا ایمان را منتفی میسازد . فقط به حقیقت میتوان ایمان آ ورد . اندیشه ، ایمان به خود را نمی پذیرد ، وایمان درخود ، اندیشیدن را نمی پذیرد .

ضرورت به جای ایمان

هنگامی که « ایمان داشتن به دین « بد نام و ننگین شد ، ایمان داشتن به طورکلی ، بد نام و ننگین میشود . در این هنگام ، انسان به آنچه ایمان دارد ، اعتراف به ایمان به آن نمیکند ، بلکه نشان میدهد که آن چیز ، ضرورت اجتماعی یا طبیعی یا تاریخی یا علمیست . از این به بعد باید ضرورت را شناخت . انسان به آنچه ایمان دارد و از اعتراف به ایمان ، ننگ دارد ، آن را ضرورت خارجی می سازد ، ووقتی آن چیز را ضرورت دانست ، دیگر می انگارد که نیاز به ایمان ندارد . ولی

بسیاری از آنچه ما ضرورت اجتماعی و تاریخی و اقتصادی و علمی میخوانیم ، ضرورت عینی نیست بلکه ضرورت درونسو است . ما «نیاز به ایمان» فراوان داریم و« این ضرورت» هست که ما آنرا استحاله به ضرورت اجتماعی و تاریخی و اخلاقی و اقتصادی میدهیم .ضرورت درونی رابه ضرورت خارجی تبدیل میسازیم . ما خود را با این ضرورتهای ساختگی میفریبیم . در زیر این ضرورتهای ساختگی ، همان ایمان دینی گذشته ما چمباتمه زده است .

آیا بازدودن خرافه امان ، به حقیقت میرسیم ؟

باپی بردن ناگهانی به اینکه « آنچه تا به حال حقیقت یا معرفت میدانستیم » ، جز پنداشت یا موهوم یا خرافه نیست ، ما اندکی نادانتر شده ایم ، داناتر به « نادانی بیشتر خود » شده ایم ، اندکی بیشتر آگاهبود از نادانی خود یافته ایم . ولی با اطمینان به معرفت ، و داشتن معرفت خود است که ما حقانیت قدرت ورزی بر اشیاء و افراد داریم ، به عبارت بهتر ، حقانیت تحمیل افکار خودرا به دیگران داریم ، ولی با درك اینکه حقیقت ما جز خرافه نیست ، ناگهان این حقانیت به قدرت را از دست میدهیم . آگاهبود به نادانیمان ، حس قدرت طلبی مارا می آزارد . بدینسان کشف خرافه در حقیقت خود ، متلازم با از دست دادن « حقانیت به حاکمیت بر اشیاء و افراد » است . هرچند ما از گیر یك خرافه که تا کنون حقیقت و معرفت و علم می انگاشته ایم ، آزاد میشویم ، ولی به همان اندازه اطمینان و قاطعیت رفتار خود و حالت حاکمیت خود را نسبت به اشیاء و افراد از دست میدهیم . از این رو هست که تا ما با حقیقت یا علم و معرفت خود میتوانیم حاکمیت خودرا تأمین کنیم و بدان حقانیت بدهیم ، شك ورزی به حقیقت و علم خود ، همیشه تزلزل در احساس حاکمیت و قدرت ما خواهد آورد . طبعا شك ورزی به حقیقت یا معرفت یك گروهی و حزبی و طبقه ای و لایه ای ، متلازم با تزلزل اندازی در قدرت و حاکمیت آنهاست .

همه گروهها و احزاب و طبقات و لایه ها نمیگذارند که کسی در حقیقت یا علم آنها شك بکند تا دوام حاکمیت و قدرت خود را تضمین کنند ، وبدینسان راه شك ورزی و بحث در حقایق و معارف و علوم را می بندند . حقیقت و معرفت آنها ، مقدس و متعالی میشود ، یعنی ماوراء هرگونه شکی قرار میگیرد . کسیکه به حقیقت و علم آنها شك کند یا ازآن انتقاد کند ، می رنجند ، آشفته میشوند و به خشم انگیخته میشوند و هر گونه شك و انتقادی را به عنوان طعن و توهین وبی احترامی تلقی میکنند و اگر قدرت کافی داشته باشند چنین کسی را شکنجه میدهند و زندانی میکنند و میکشند .شك ورزی در حقیقت آنها ، تزلز ل انداختن به احساس حقانیت خود آنها به حاکمیت و قدرت ورزیست . تنها مسئله این نیست که ما با شك و انتقاد خود به حقیقت و معرفت آنها ، ازآنها حقانیت به قدرت و حاکمیت رامیگیریم ، حتی مسئله این نیست که مردم با چنین شکی به حقیقت و علم آنها ، حقانیت به حاکمیت آنها نخواهند داد ، بلکه مسئله اساسی تر آنست که خود آنها با برخورد با چنین شکی ، خود درخود احساس حقانیت به حاکمیت و قدرت ورزی به دیگران را از دست خواهند داد . برای آنکه کسی حاضر باشد شك در حقیقت و علم خودبکند ، و توانائی کشف کردن خرافه در حقیقت و علم خودرا بیابد ، باید از سائقه درونی وطبیعی خود به قدرتخواهی بکاهد . ولی آنچه را بسیاری در آشکار ، انکار میکنند که تنها چیزی که نمیخواهند قدرتست ، درست همان چیزیست که در واقع بدنبالش میروند . از این رو هست که هر کسی و گروهی و حزبی و طبقه ای و امتی برای کسب قدرتش ، خودرا و دیگران را ازآن باز میدارد که در زیر حقیقتشان و معارفشان ، خرافات و موهومات بیابند . هر خرافه ای که زدوده شود ، قد رتی در اجتماع متزلزل خواهدگشت . پس همه قدرتها در اجتماع بر ضد روشنگری مردم هستند . همه قدرتمندان و قدرتخواهان ، به نام روشنگری ، تاریك میسازند .ازکلیسا ها و مساجد گرفته تا احزاب و حکومتها همه تاریك سازند . باآنچه حتی روشن میسازند ، بیشتر تاریك میسازند .چیزهائی را روشن

میسازند تا چیزهای دیگر را تاریك سازند .

از افراد آزاد به جامعه آزاد

آزادی سیاسی هنگامی پیدایش می یابد که « آزادی شخصی » که سده ها بلکه هزاره ها در اجتماع کشف شده است ، ولی درك آگاهانه آن در چند شخص معدود ، منحصر بوده است ، ناگهان از اشخاص زیادی در اجتماع ، کشف و بشدّ ت درك شود . بنا براین وقتی در جامعه ، تعداد شخصیت ها فراوان شدند (چون وجود شخصیت از آزادی شخصی مایه میگیرد) ، آزادی سیاسی پیدایش می یابد . تقاضای آزادی سیاسی در اجتماع ، موقعی نتیجه میدهد که شخصیت های آزاد در جامعه بسیار زیاد شوند یا ارزش ایده آ ل شخصیت آزاد در جامعه بسیار بالا برود . از آزادی شخصی تا آزادی سیاسی ، یك گام فاصله هست ، وآزادی شخصی در ایران ، سده هابلکه هزاره ها کشف شده است . اساسا کلمه « دین » در زبان فارسی ، از هزاره ها پیشتر، معنای « وجدان شخصی فردی » را میداده است . یعنی دین برای ایرانی ، مساوی با قبول آزادی وجدان بوده است . چرا و تحت چه شرائطی و با اشاعه چه افکاری ، این معنای دین تاریك و ترك شده است و درست معنای وارونه اش را گرفته اند ؟ دین ، در زبان فارسی پیش از زرتشت ، با خلاقیت آزاد درونی شخصی کار داشته است و با زرتشت این معنا کاملاً وارونه ساخته شده است . از نو باید مفهوم دین به معنای اصیلش فهمیده شود و بنیاد شخصیت های آزاد گردد . هرشخصی ، دینی برای خودش داشته باشد . دین در هرفردی ، خلاقیت آزاد شخصی اوست . هر جا که شخصیت های آزاد فراوانند ، آزادی سیاسی ضرورت خواهد داشت و پیدایش خواهد یافت . این شخصیت ها هستند که نیاز به آزادی دارند ، وگرنه اکثریت مردم، نیاز به رفاه و عدالت دارند ، وحاضرند برای تامین رفاه و تساوی عادلانه محصولات ، از آزادی دست بکشند . همه نیاز مساوی

برای آزادی ندارند .

همبستگی یا زنجیرهای اجتماعی

جامعه برای پیدایشش ، بیش ازآن « بستگی » تولید کرده است که به آن نیاز دارد . و این «بستگیهای بیش از نیاز» است که روزی از طرف افراد ، به عنوان بند و قید و زنجیر درك و بالاخره از هم پاره ساخته میشود .مسئله اساسی در هر اجتماعی اینست که « آیا بستگیهای اجتماعی که افراد در پیش خود می یا بند » برای بقاء و استحکام جامعه ضروریست یا نه ؟ و مرتبا" باید دراین مجموعه بستگیها ، تجدید نظر کرد ، و بستگیهای غیر ضروری را دور ریخت . شخصیت آزاد ، در ازهم گسستن این بستگیهای غیر ضروری که زنجیر به پای مردمند (و دیگر نقش همبستگی اجتماعی را بازی نمیکنند) پیدایش می یابد . البته خواه ناخواه این شخصیت ها در هیجان این گسستن ها ، گاه به گاه نیز بستگیهای ضروری را نیز از هم میگسلند .

رفتن و اخلاق

از شیوه راه رفتن هرکسی میتوان به اخلاق او پی برد . طرز راه رفتن هرکسی ، بیا ن اخلاق او هست . این سخن به نظرما شگفت انگیز میباشد ، ولی کلمه فارسی « رفتار » ، نشان میدهد که در گذشته چنین ایمان و معرفتی وجود داشته است . ما دیگر دیده ای را که از « شیوه رفتن هرکسی » به کیفیت و ماهیت اخلاقی هرکسی پی ببریم ، نداریم ، ولی در گذشته ، این شیوه درك اخلاق در راه رفتن ، دید مشترك همگانی مردم بوده است . ولی هنوز نیز در شیوه راه رفتن هرکسی ، میتوان رفتارش را شناخت . شیوه حرکت کردن هرکسی ، تجسم فضیلت های (هنرهای) اوست ودر راه رفتن ، هیچکس

نمیتوانست دروغ بگوید .

کسانیکه عقیده پیشین خودرا ول کرده اند

ما به عقایدی دوباره باز میگردیم که به آنها غلبه نکرده ، پشت کرده ایم و آنهارا همانطور به خود گذاشته ایم .ولی عقاید پیشین خودرا نمیتوان ول کرد . ول کردن غیر از بریدن از یك عقیده است . کسیکه به عقیده پیشین خود در اجزاء وجودخود چیره نشده است ، به آنها روزی باز خواهد گشت ، چون ن عقیده ، اورا ول نکرده است . اگر ما عقیده ای را ول کنیم ، دلیل نمیشود که اوهم مارا ول بکند . این قبیل افراد پس از چند دهه کشف میکنند که باز عقیده اولشان از عقاید بعدیشان بهتر است . عقیده را نمیتوان ول کرد . یا باید ما بر عقیده امان چیره شویم یا عقیده امان دست از چیرگی بر ما نمیدارد . و چون عقیده در چیرگی بر ما ، مارا در خود هضم و جذب کرده است ، ما با عقیده خود یکی هستیم و چیره شدن بر عقیده امان همیشه چیره شدن بر خودماست . بریدن از عقیده ، پاره ساختن خود از خوداست . بریدن از عقیده ، مسئله ردکردن منطقی یك دستگاه فکر، نیست . مسئله شك کردن به یك دستگاه فکری نیست . این شك به عقیده ، شك به خود است . همانطور که نمیتوان خود را ول کرد ، نمیتوان عقیده خود را نیز ول کرد . اینکه ما دست از سر عقیده ای برداشته ایم دلیل آن نیست که آن عقیده دست از سر ما برداشته باشد . ما مالك عقیده امان نبوده ایم ، بلکه عقیده امان مالك ما بوده است .مسئله اینست که آیا او دست از مالکیت خود بر ما برداشته است ؟

تفا وت میان خواندن و هنر خواندن

همانطور که بسیاری میتوانند بخوانند ولی نادرند کسانی که « هنر خواندن » را میدانند ، همانطور نیز بسیارند کسانی که می اندیشند

ولی به ندرت هستند کسانی که « هنر اندیشیدن » را میدانند .
وکسیکه هنر خواندن و اندیشیدن را نمیداند ، خواندن و اندیشیدن
بیش از نخواندن و نیندیشیدن خطرناکست . در گذشته ، خواندن و
اندیشیدن ، عمومی نشده بود . نویسندگان و اندیشمندان ، برای
کسانیکه با هنر خواندن و هنر اندیشیدن آشنا بودند مینوشتند و
میاندیشیدند ، ولی اکنون که همه میخوانند و میاندیشند ،
نویسندگان و اندیشمندان آثارشان را برای آنانیکه هنر خواندن و
اندیشیدن نمیدانند ، فراهم میآورند ، و با پُر خواندن ، نمیتوان هنر
خواندن و اندیشیدن را فراگرفت .کسی که یك کتاب را درست
میخواند و درست درآن میاندیشد بیش از هزار کتاب استفاده میبرد
.

جنگ اخلاق با دین

آنچه در کشورهای اسلامی اتفاق نیفتاده است یا آنکه اگر اتفاق
افتاده است هنو ز پیروزی مسلم را به دست نیاورده است ، جنگ
«اخلاق » با « دین » است .است هنگامی بود که اخلاق ، تابع دین بود .
کسی اخلاق داشت که دیندار بود . و همه می انگاشتند که اخلاق فقط
از دین سرچشمه میگیرد . کسیکه بیدین (لامذهب) بود ، اخلاقش
فاسد بود . ولی بتدریج اخلاق ، خود را از دین رها و آزاد میسازد ، و
برای استقلال خود ، علیرغم دین و تنگنای دین و « کم اخلاقی بودن »
و « ضد اخلاقی بودن دین » میجنگد ، ونشان میدهد که اخلاق
میتواند مستقل از دین ، بهتر شکوفا بشود ، و دین از این ببعد مانع
رشد و تصفیه و اعتلاء اخلاقست .برای ایجاد حکومت بدون دین و بدون
ایدئولوژی ، باید اخلاق ، این جنگ را با دین و ایدئولوژی به پیروزی
رسانیده باشد . برعکس ساده انگاری بسیاری ، نفی دین به هیچ وجه
،نفی اخلاق نیست و چه بسا بیدینان هستند که اوج شخصیت
اخلاقی دارند که هیچ زاهدی و متقی بدان نرسیده است . نفی اخلاق
دینی ، به هیچ روی نفی اخلاق نیست . ما دین را طرد میکنیم ، نه

برای آنکه به خدائی و رسولش عقیده نداریم ، بلکه برای آنکه اخلاق
دین ، فقیر و ناقص و ضعیف و تنگ و ضد اخلاقیست .آگاهبود
اخلاقی را باید در اجتماع به سطحی بالابرد که دین را به علت ضعف و
نقص اخلاقیش طرد کند . ما در افکار خیام و سعدی و حافظ و
فردوسی ، طلیعه این مبارزه میان اخلاق و دین را می یابیم . مبارزه
اخلاق بر ضد دین را باید به جائی کشانید که اخلاق در ا وج استقلالش
، پیروز شود. دین یك شکل عقب افتاده و نارسای اخلاق است . تکامل
اخلاق ، ما را ناچار میسازد که دین را پشت سر بگذاریم .باید نشان
داده شود که چه بسا انسانهاکه به اوج اخلاق انسانی میرسند با اینکه
بیدین هستند ، وچه بسا دینداران که درست در اثر همان
دینداریشان ، فاقد اخلاق هستند . (رند و اوباش و فاحشه که اخلاقی
بر تر از شیخ و قاضی و فقیه و زاهد داشتند) وباید نشان داد که
بیدینی هیچ ننگی ندارد ، ولی بی اخلاق بودن ننگ دارد . ما به جای
ادیان مختلف ، نیاز به اخلاقها (سیستم های اخلاقی) ی مختلف
داریم که ارزشهای مختلف انسانی را به طور گوناگون به هم پیوند
میدهند . ارزشهای اخلاقی ، امکانات مختلف برای پیوند یافتن با
همدیگر دارند ، و برعکس ادیان که همه در پی تأسیس « وحدت دین
در جهان » هستند ، تنوع سیستم های اخلاقی ، سبب شکوفائی
انسان میشود ، وسیستم های اخلاقی ، بر عکس ادیان ، نیاز به جهاد
با همدیگر ندارند (که علتش همان قبول وحدت حقیقت و انحصار
حقیقت در دینشان هست) و اخلاق دیگر مانند دین دیگر ، برای آنها ،
کفر نیست .

**هرفردی باید تاریخ ملت خودرا درروان خود ،
نشخوار کند .**

تاریخ هر ملتی ، در روان هر فردی ازآن ملت نهفته است ، فقط

بوسیله خواندن تاریخ و تحقیق درآن، میتواند « آنچه را در روان خود دارد از سر نشخوارکند» تا این مواد که هزاره ها و سده ها ناجویده و هضم ناشده و جذب ناشده باقیمانده اند، هضم و جذب شوند و این نشخوار است که « آگاهبود تاریخی » خوانده میشود، وچه بسا که این نشخوار تاریخ ملت در روان، سبب حالت تهوع میگردد و درست همین اجزاء تهوع آور تاریخ ملت خوداست که باید از سر جوید و بلعید و گوارید تا انسان را بیدارسازد و این را آگاهبود تاریخی می نامند . در روان ما، در نا آگاهبودما ، اتفاقاتی از ملت ما که هزاره ها نیمه چشیده و نیمه جویده و نیمه بلعیده هنوز باقیمانده اند هستند که نیاز به چشیده شدن و جویده شدن و گواریده شدن وحتی استفراغ کردن دارندو تاآ نها تماماً چشیده و جویده و گواریده و یا استفراغ کرده نشوند، روان و فکر ما آزاد نمیشوند. تاریخ هر ملتی در روان هر فردی برای نشخوار مانده است، واین ماده، نشخوار ناشده از روان به روان انتقال می یابد و روزبروز این ماده، بیشتر میشود.
از این رو وقتی خواندن تاریخ ملت، برای نشخوار این ماده د رونی روانی باشد، بسیار ناگوار و نامطبوع و تهوع آور است. تاریخ گذشته موقعی آئینه آینده میشود که معاصران، آنرا علیرغم حالت تهوعشان بتوانند از سر نشخوار و هضم کنند. روانشناسی را از آگاهبود تاریخی نمیتوان جداساخت. کسی روان خود را موقعی میشناسد که متلازماً و متناظراً تاریخ ملت خود را از نو در خود تجربه کند، واین با خواندن تاریخ و ایجاد حافظه تاریخی تفاوت دارد .

کسانی که پس از سوختن هم خام میمانند

بسیاری از خامان میسوزند ولی هیچگاه پخته نمیشوند. بسیاری که دل به یك هیجان میسپارند، پیش ازآنکه آن هیجان را تجربه کنند، از آن هیجان میسوزند .درهیجان (در بر انگیختگی) نمیتوان تجربه کرد، تا چه رسد به آنکه ازآن تجربه، آموخت .ازاین رو نیز هست که

مردم از انقلابات و بحرانها که در آنها به حد کمال سوخته میشوند، تجربه ای بدست نمی آورند. اگر ما بتوانیم در یك انقلاب یا بحران بدون هیجان شرکت کنیم، خواهیم توانست تجربه ها ار آن انقلاب یا بحران بیندوزیم.

چه خبری اهمیت دارد ؟

در تاریخ، خبری میماند که اهمیت دارد. ولی پاسخ به اینکه چه چیزی اهمیت دارد ؟ و چه چیزی بیشتر اهمیت دارد، پاسخهای مختلف در زمانهای مختلف و از اشخاص مختلف دارد، وطبعا تاریخنویس طبق تعریف و میزانی که از اهمیت دارد، وقایع یا رویه هائی از وقایع را برمیگزینند. تاریخ، همیشه وقایع برگزیده طبق میزان اجتماع یا مورخ از « اهمیت » است. ولی در حاشیه « با اهمیت ها »، همیشه نیز اخباری از بی اهمیت ها (از دیدگاه مورخ یا زمان) می آید، و تاریخنویسها ی بعدی در همین کم اهمیت ها، دنبال آنچه خود مهم میشمارند، میروند.
آنچه ما در تاریخ میجوئیم و نمی یابیم، دلیل آن نیست که نبوده است یا مورخ به عمد از نوشتنش سر باز زده است، بلکه دلیل آنست که اگر هم بوده است برای مورخ یا مردم زمان ،بی اهمیت بوده است . وبی اهمیت ها ی هر دوره را میان« اخبار مهم شمرده »در تاریخ یافتن، با خواندن تاریخ میسر نمیشود، بلکه باید « روش نقب زدن از بیراهه ها » را در تاریخ یاد گرفت. باید در هر تاریخی، جدول (سلسله مراتب) اهمیت هارانزد تاریخنویس و نز دمردم آنزمان و آن مکان کشف کرد، و سپس این جدول را تغییر داد، وبا تغییر دادن سلسله مراتب اهمیت ها، کوشید قسمتهای مربوطه را یافت و با ذره بین، بزرگ ساخت و درآن مو شکافی کرد. طبعا آنچه برای او اهمیت داشته است، به تفصیل نوشته است و بزرگ شمرده است و آنچه برای او بی اهمیت یا کم اهمیت بوده است، کوتاه نوشته است و آنرا

ناچیز شمرده و تحقیر کرده است . با تغییر جدول اهمیت ها ، آن کوتاهها را میتوان مفصل ساخت و آن مفصلهارا میتوان کوتاه ساخت .

چگونه در بیشتر اندیشی ، از تجربه های اصیل خود دور میشویم ؟

درتفکر ، انسان مانندکسی است که طنابی می بافد ، هرچه بیشتر میاندیشد ، این طناب درازتر میگردد و طبعا برای بیشتر بافتن ، عقب تر میرود و طبعا از مبادی فکریش دورتر میشود . این فاصله گیری از آغازه های فکر ، این دورشدگی از تجربه های مایه ای ، سبب میشود که « تجربه ملموس و زنده و مستقیم از این افکار یا تجربه های آغازه ای» را از دست میدهد ، و چه بسا پس از مدتی ، از این احساس فقر و خشک شدگی و بی مایگی رنج میبرد و همه افکاری را که کرده و همه سیستمی را که ساخته است دور میریزد . منکر یك سیستم فکری یا مکتب فکری شدن ، چه بسا از همین نیاز شدید به تجربه های زنده و مستقیم و ملموس یا ایده های زنده و جاندار است که در فراتر روی در سیستم فکریش ، گم کرده است . او در سیستم یا مکتب فکریش ، دیگر ارزش به قدرت منطقی و همبستگی و همخوانی اجزائش ، نمیدهد (که درآغاز اورا مسحور به خود ساخته بوده است) بلکه درست دراین جریان منطقی و دنباله گیری فکری و فراتر بافی فکری ، « درك دورشدن از مبدأ » را میکند ، او عطش برای تجربه مستقیم از یك ایده یا احساس مبدئی دارد که آکنده از جانست .

آزادی برای دیگر اندیشان

کسی به دیگراندیشان آزادی میدهد که خود نیز« بیندیشد» ، نه آنکه خود پیرو یك دین یا ایدئولوژی باشد . آنکه خود نمی اندیشد و همه

زندگانیش را بر پایه اعتقاد به یك دین یا ایدئولوژی مرتب میسازد ، چگونه میتواند آزادی به کسی بدهد که طور دیگر میاندیشد ؟ کسیکه خود نمیاندیشد ، نمیداند آزادی چیست و برای آزادی ، ارزش قائل نمیشود . جائی آزادی هست که همه بیندیشند ، وهمه زندگانی خودرا بر اساس اندیشدن خود مرتب سازند .

عقل و تجربه انسان ، تنها مرجع اوست

عقل و تجربه انسانی ، مرجع نهائی و برترین مرجع انسانست . انسان « از آنچه هست » ، آن چیز مرجع اوست . سابقا « از ایمان به خدا » بود ، از ایمان به خدا میزیست . خدا می اندیشید ، او بود (زندگی میکرد) . از این رو نیز مرجع او ، آخوندهای دینی بودند . مرجعیت آخوند از مرجعیت رسول یا مظهر خدا مشتق میشد و مرجعیت رسول و مظهر خدا ، از خدا ، و خدا میاندیشید و انسان از اندیشه او خلق میشد و هدایت میشد و زندگی میکرد . با سخن دکارت که « انسان چون می اندیشد ، هست » ، مسئله مرجعیت خدائی و به تبع مرجعیت رسول و مظهر خدا و به تبع مرجعیت آخوندی متزلزل و سپس نسبی و محدود شد . از این پس انسان در واقعیت از اندیشه خو د است که هست . از اندیشه خودش هست ، که « هستی اجتماعی و هستی سیاسی و هستی حقوقی و هستی تر بیتی » دارد . بنا براین نیاز به هیچ مرجعیتی جز عقل و تجربه خود ندارد . انسان میتواند با عقل و تجربه خود ، باشد ، و سراسر امور اجتماعی و سیاسی و تربیتی و اقتصادی خودرا مرتب سازد .
ادعای اینکه « آنچه کمال هستی و کمال عقل و دانائی و کمال عدل را دارد » ، مرجع است ، چون میتواند به دیگران ازآن وام بدهد یا ببخشد ، موقعی قانع کننده بود که انسان نمیدانست که « کم ، تحول به بیش می یابد » ، « پست ، تحول به عالی می یابد » ، « از بد ، خوب پیدایش می یابد » ، « ساده ، تحول به پیچیده می یابد » ، «

ناقص ، تحول به کمال می یابد » . بنا براین پستی و سادگی و نقص
اولیه عقل و و نادانی اولیه انسان و ..... بنیاد کمالات و پیشرفتها و
تحولات بعدی او هستند . ازخود همین نواقص و ضعفها و پست ها و
بدویت هاست که آن کما لات و قدرتها و علویت ها و ترقیها پیدایش
می یابند ، نه اینکه کسی دیگر که کامل و عالی و مقتدرو خیر کل
هست اینها رابه او بدهد یا ببخشد . این علو یت ها و کمالات و
ترقیها در آغاز در یك دهنده و رهبر کامل و مترقی و متعالی نیست
. همان عقل و تجربه ناقص و ضعیف هست که در سیر تحول ، گاهی
بتدریج و گاهی با جهش ، عالیتر و کاملتر و نیرومند تر و مستقل
تر میشود و شده است . اینکه کسی دیگر و مبدئی دیگر، کمال و
قدرت و علم و اخلاق را به انسان میبخشد ، نتیجه این پیش فرض
غلط بود که تحول یك ضد به ضدش غیر ممکن است (از ضعف ، هیچگاه
قدرت پدید نمیاید ، از نقص هیچگاه کمال پیدایش نمی یابد) .کسی
دیگر ایمان به این پیش فرض غلط یا خرافه ندارد .از این رو نیز
انسان ، هستی (یعنی قدرت و کمال وعلم و اخلاق ....) خودرا از
کسی دیگر به وام نمیگیرد . از دیگری ، خلق نمیشود بلکه از خودش ،
درست از همان نیستی هایش (آنچه را نیستی می انگاشتند)
پیدایش می یابد . جریان پیدایش از خود ، به جای خلق شدن از دیگری
مینشیند . انسان به کمال و علم و قدرت درخود و از خود تحول می
یابد . پی به نقص و ضعف و نادانی و پستی خود و نا آگاهی خود
بردن ، بزرگترین امکان تحول انسان به کمال و قدرت و علم و علویت
وآگاهیست . آنکه کامل خوانده میشود ، بزرگترین نقصش آنست که
دیگر قادر نیست پی به نقص خود ببرد . ولی اساسا مفهوم کمال (و
قدرت و علم و ....) در وجودی معنا دارد که « نقصی و احساس نقصی
» باشد . کسی که احساس درك نقص را درخود ندارد ، مفهوم کمال را
نمیفهمد . مفهوم کمال و نقص برای وجودی مانند انسان معنا و ارزش
دارد ، وبرای درك وجودش ، میتواند این مفاهیم را به کار برد ، که
همیشه میان نقص و کمال در حرکتست ، نه وجودی با کمال خالص و
نه وجودی با نقص خالص . این مفاهیم کمال و نقص ، مفاهیم انتزاعی

و ذهنی در انسان هستند که با آنها پدیده های وجودش را مرتب
میکند و میشناسد ، و کاربرد آنها در وراء او بی معناست . این
مفاهیم ، در خارج از او وجود ندارند . و یکی از این مفاهیم بدون
مفهوم متضادش در خارج ، در د و وجود متضاد متجسم نمیشوند . نه
کسی با علم خالص وجود دارد نه کسی با جهل خالص . همچنین نه علم
خا لص وجود دارد نه جهل خالص . نه حقیقت خالص وجود دارد نه باطل
خالص ، نه دروغ محض وجود دارد نه جهل خالص . این تضادها ،
مفاهیمی هستند که امکان تحولات را در وجود انسان میسر میسازند .

رابطه آگاهبودانه انسان با حکومت

بسیاری از سازمانها از جمله حکومت ، تراوش نا آگاهبودانه طبیعت
انسان بوده است ، ولی حکومت هنگامی شکل و ماهیت خود را تغییر
میدهد که انسان بیشتر با آن رابطه آگاهبودانه پیدا کند .تا
هنگامیکه حکومت ، تراوش ناآگاهبودانه انسان بود ، وجود آنرا
نسبت به قوای مافوق ، به خدا و خدایان میداد و طبعا حاکمیت را از
آن خدا میدانست . ولی با مطالعه تاریخی و درك تحولات سیاسی و
حکومتی ، و « به خود آمدن بیشتر انسان » ، متوجه شد که حکومت
برای انجام دادن هدفها و منافع انسانیست (یعنی انسان باید از این
پس رابطه آگاهبودانه با حکومت بگیرد ، چون گذاردن هدف ، مسئله
خواستن است که باید روشن باشد یا به عبارت دیگر در آگاهبود
انجام بگیرد . وقتی هدف ، نا آگاهبودانه گذاشته میشد ، می
پنداشتند که هدف را خدا یا سرنوشت و زمان معین کرده است) و اگر
نا آگاهبودانه از او تراویده است ، آن روزگار با « به خود آمدن
بیشتر انسان » سپری شده است و با چنین آگاهبوداست که حکومت
در تمامیتش مسئله انسانی میشود. با آگاهبودانه شدن رابطه اش با
حکومت مسائل مختلف درباره حکومت برای او طرح میشود . چرا
حکومت به وجود آمده است ؟ آیا حکومت اساسا باید بوده باشد ؟

چرا حکومتی که خود به خود تراویده (در حالت نا آگاهبود) باید خوب و مفید باشد؟ اینکه آنچه نا آگاهبودانه از انسان تراویده ، وجودیست عرفانی و الهی و مافوق ، دیگر مشکوکست . آیا چون زبان ، ناآگاهبودانه از انسان تراویده ، پدیده ایست الهی ؟ حکومت ،پدیده ایست انسانی و میتوان آگاهبودانه درآن تغییراتی داد و انسان میتواند حکومتی با شکل و ماهیت دیگر بیافریند .انسان خود میتواند هدف برای حکومت بگذارد . از طرفی همچنین آنچه نا آگاهبودانه از ما روئیده و تراویده ، نباید حتما بد باشد و دور ریختنی باشد و همچنین آنچه آگاهبودانه ساخته و پرداخته میشود حتما خوب نیست . از این پس آنچه روزگاری نا آگاهبودانه از انسان تراویده دربست الهی ومقدس خوانده نمیشود ، و مفید و خوب شمرده نمیشود و یا اینکه آنچه فقط از آگاهبود برخاسته ، خوب و مفید خوانده نمیشود تا دست رد به سینه هر چه نا آگاهبودانه تراویده بزنیم . نا آگاهبود و آگاهبود هردو ، دو رویه مختلف از انسان هستند و انسان باید با هردوی آنها کارکند . انسان ، در واقع دو گونه هدف میگذارد ، یکی « هدف خواستی » ، هدفی که با عقل و اراده آگاهبودانه میگذارد ، ویکی « هدف جستنی » ، هدفی که انسان در کورمالی و د ر تاریکی میجوید . طبعا همانطور که « سازمانهائی از جمله حکومتی میتوان ساخت که یك هدف خواستی را واقعیت بخشد ، سازمانهائی نیز خود به خود میروید که برای رسیدن به هدفهای جستنی است . ولی ما امروزه بر عکس گذشته ارزش بر تر به آگاهبود و محصولات آن میدهیم طبعا حکومتی را طالبیم که برای هدفهای معینی که خود میگذاریم ، بوده باشد . حکومت یك ساختار عقلی انسانی پیدا میکند . ولی در گذشته که مردم ارزش بر تر به نا آکاهبود میدادند و محصولات آنرا الهی و یا شیطانی میخواندند (بر خاسته از موجودات برتر ومتافیزیکی میشمردند) ، حکومتی را طالب بودند که روئیده و تراویده باشد ، سنت داشته باشد و به فطرتی با زگردد ، خدائی آنرا در آغاز خلقت بادست خودش آفریده باشد . بیشترین قدمت ،نشان آن بود که کاملا اصیل است ، کاملا

روئیده و تراویده ، و انسان آنرا هیچ دستکاری نکرده است . آنچه ساخته میشود ، نروئیده و نتراویده است، و طبعا بد است . انسان میبایستی با آگاهبود آنرا دستکاری کرده باشد ، تا اصالت رویش و تراوش را داشته باشد . ما باید با خرافاتی که از این گونه اولویت دادن های آگاهبود به نا آگاهبود یا برعکس پیدایش می یابد ، نگاهی تازه به حکومت بکنیم ، چون همه نظرات حکومتی بر پایه یکی از این دو خرافه بنا شده است . الهی ساختن محصولات نا آگاهبود ، همانقدر شومست که با تاریك ساختن نا آگاهبود ، آنرا منفورسازیم و تحقیر کنیم ، چون تاریکی برای روشنی آگاهبود ، همانقدر شوم است که اهریمن . انسان وجودیست که یك مرزش آگاهبود است و مرز دیگرش نا آکاهبود و دراین میان برزخیست از نیمه آگاهبودها و نیمه ناآگاهبودها و این طیف در واقعیت به مراتب دامنه دارتر از نا آگاهبود و آگاهبود اوست . و آگاهبود و نا آگاهبود دو مرز وجو دی ما نیستند بلکه هر پدیده انسانی از این دو مرز ، ازنیمه آگاهبود ه ها و آگاهبوده ها محصورَ و معین ساخته میشوند .

چرا ادیان منکر خدا هستند

کسانی منکر خدا میشوند که نمیدانند که انسان با مفهوم خدا ، راه دوستی به خود را کشف کرده است .خدایت از تو میخواهد که خودت را مانند خدایت دوست بداری . خدایت از تو میخواهد که به خودت مانند خدایت احترام بگذاری . خدایت از تو میخواهد که خودت مانند خدایت رفتار کنی . خدایت از تو میخواهد که برای خودت چون خدابیندیشی . خدایت از تو میخواهد که از خودت در پایان خدا بسازی . خداپرستی ، راه خوددوستیست . اگر در ادیان راه خداپرستی را وارونه کرده اند ، وازشیوه پرستش خدا ، راه بندگی و بردگی انسان را فراهم ساخته اند ، نشان فساد و انحراف و انحطاط ادیانست . این خداست که میخواهد انسان به تصویر او باشد ، واین ادیان هستند که انسان را چون میخواهد شبیه خدا بشود ، ازبهشت

بیرون میکنند . انسان در مفهوم خدا ، را همائی که به بزرگی خود میرسند . می یابد . مسئله بودن و نبودن خدا در برابر تأثیری که این مفهوم در انسان برای رسیدن به عالیترین صورت دارد ، بی ارزش است . این مهم نیست که خداهست ، این مهم است که مفهوم خدا در ذهن انسان تأثیر نیکو داشته است . ولی ادیان، مفهوم خدا را چنان مسخ ساخته اند که انسان درست حق ندارد شبیه خدا بشود . خدا ، بهترین خود انسانست و این خود را باید در میان خودهای خود جست . خدای ادیان ، بزرگترین آخوند هاست . هرکسی نماینده کسی است که شباهت به خودش دارد . آخوند میداند که آنکه میخواهد این خدا را نابود سازد ، قصدش نا بود ساختن آخوند و طبقه آخوندیست ، وبه همین خاطر از وجود این خدا و رسولش دفاع میکند .

دردی که زیبائی و روشنی میشود

دردی که شاعر دراجتماع میبرد تبدیل به زیبائی آهنگ و کلمات میشود و دردی که فیلسوف میبرد ، تبدیل به روشنائی و سادگی و نظم فکر میشود .خواننده ای که در لذت بردن از زیبائی آهنگ و کلمات شاعر ویا در لذت بردن از روشنائی و سادگی و نظام فکری فیلسوف ، غرق میشود ، سبب انحراف و دورافتا دگی از اصل می شود ، وآنچه از شاعر فهمیده ، سوء تفاهم است . جاذبه زیبائی شعر یا جاذبه روشنائی و نظام فکر ، برای آنست که خواننده به درد ، نزدیك شود و نسبت به درد ،حساستر گردد . از زیبائی درد ، به زشتی و تلخی درد برسد ، یا از روشنائی فکر به تاریکی درد کشیده بشود. در واقع هم زیبائی شعر و هم روشنائی فکر ، میخواهندانسان را به « آنچه از نزدیکی اش اکراه و نفرت دارد» نزدیك سازند و به شناخت درد بفر یبند . انسان میخواهد دردش راحس بکند و بشناسد و از درد . نفرت دارد . عادت اجتماعی ، انسان را در برابر بیدادگریها و اختناقها و وحشی گریها و قساوتمندیها (آنچه درد می آورد) ، خرفت

میکند ، یعنی حساسیت مردم را دربرابر این دردآوران میکاهد . همین عادت ، سبب میشود که انسان با آنکه درد میبرد ، ولی نمیخواهد درد ر احساس کند . وقتی ناله و فغان دیگری را از درد بردن میشنود ، نمیخواهد درد او را احساس کند و همدرد او بشود و یا به کمك او بشتابد . خرفتی ، دیواری میان او و درد خودش و درد دیگران ایجاد میکند . او ترجیح میدهد که این خرفتی را نگاه دارد و حتی برآن بیفزاید ، تا به مبارزه با علت آن درد و یا شناسائی آن درد بپردازد . انسان نمیخواهد با درد خود روبرو شو د تا چه رسد به درد دیگران . ولی هر گونه تعهد اجتماعی و طبعا هرگونه جنبش اجتماعی و سیاسی و حقوقی و پرورشی ، نیاز به بالا بردن حساسیت درد در اعضای فعال اجتماع یا اکثریت مردم دارد . شاعر ، در زیبائی شعرش و فیلسوف در روشنائی و سادگی فکرش میخواهند مردم را غافلگیرانه با دردشان که از آن میپرهیزند روبرو سازند . ولی تلاش برای آشناساختن مردم با دردهائی که در برابرش خرفت ساخته شده اند ، همیشه شاعر و فیلسوف واقعی را تنها میسازد ، چون خرفتی مردم ، مردم را بر ضد عمل آنها میسازد . مردم می انگارند که شاعر و فیلسوف میخواهند آنهارا به عذابی تازه گرفتار سازند ، در حالیکه اکنون در خرفت شدگی خود ، از عذاب بیدادها و نابسامانیها و تجاوزگریها و قساوتمندیها ، آسوده اند . افزایش حساسیت مردم در شعر ، و افزودن روشنائی و سادگی فکری در فلسفه ، همیشه با چشیدن بیشتر تلخی درد اجتماعی همراهست . آنکه فکرش روشنتر شد ، بیشتر درد میبرد . روشنفکری ، اگر فخری داشته باشد ، لذتی ندارد ، جز لذت فخر . برای همین است که مردم از روشن ساخته شدن و از روشنفکران میترسند و نفرت دارند . تا مردم درد خود را بیشتر نشناخته اند نمیتوانند بهتر با علت آن درد مبارزه کنند . ولی شناخت بیشتر دردهای اجتماعی ، نیاز به حساسیت بیشتر در برابر درد دارد .ولی انسان در جامعه ، تنها یك درد ندارد ، بلکه دردهای فراوان دارد ، وباید طیفی از حسا سیت هایش بالا برود تا بتواند همه این دردهارا تشخیص بدهد . درهم آمیختگی دردها ، سبب گیجی

در شناسائی درد میشود .از این رو نیز احساس درد ، همیشه تاریکست . انسان نمیداند چه دردی دارد ، چون همه دردها باهم آمیخته اند . و کسیکه دردش را دیگر حس نمیکند ، یا کسیکه احساس ناچیزی از درد زیادش دارد ، نه تنها آن درد را نادیده میگیرد بلکه برضد کسی است که میخواهد با ایجاد حساسیت بیشتر ، بر امکانات دردبردن او بیفزاید . مردم دشمن شاعر و فیلسوفی هستند که از سر درد میسرایند و می اندیشند ، چون میخواهند مردم را در برابر درد ، حساس سازند . تکرار اصطلاحاتی که یك شاعر یا فیلسوف بکار برده است (تقلید او) برای خرفت کردن مردم است . این تکرار مداوم ، آن حسی را که شاعری یا فیلسوفی ایجاد کرده ، خرفت میکند . مثل تقلید سده ها از حافظ . نه تنها در تکرار این اصطلاحات مردم را خرفت میکند بلکه بیشتر از حساسیت خود شاعرمیکاهد (از بهترین نمونه هایش اشعار خمینی است) . درست همان کسانی که با شاعر و فیلسوف واقعی درد مشترك دارند ، تفاوت حساسیت آنها در برابر درد ، سبب ایجاد سوءتفاهم میا ن آنها ، و دشمنی میان آنها میشود . برعکس گفتار عرفای ما ، درد هیچگاه دوست داشتنی نیست . اینست که بالا بردن حساسیت در برابر درد ، که نتیجه واقعی تفکر فلسفی و سرائیدن است ، تا آنجا که سبب بیداری در برابر علت دردها میشود ، قابل قبولست ، ولی مردم نمیتوانند همیشه به طور یکنواخت در برابر درد هایشان حساس بمانند ، چون از درد بردن اکراه و نفرت دارند و حاضر به تحمل آن نیستند . انسان ترجیح میدهد که اندکی بیشتر خرفت بشود تا همیشه با ادامه حساسیت ، عذاب بکشد .در انقلابات و نهضت های اجتماعی و سیاسی و دینی و حقوقی ، گاه گاه مردم حساسیت شدید ی برای کوتاه زمانی پیدا میکنند و ناگهان تعهد اجتماعی همه میافزاید و سپس این حساسیت را از دست میدهند و لاقیدی و بی تفاوتی بیشتر میگردد . زیستن عادی و مداوم در هر اجتماعی نیاز به آستانه ای از حساسیت دارد و در زیر این آستانه باید خرفت باشد ، شاعر و فیلسوف همیشه فراز این آستانه میاندیشند و میسرایند، یعنی عامل برهم زننده اجتماعند .همیشه

همه را ناراحت میکنند. ولی انسان در هر اجتماعی نیاز به آستانه ای دارد که دردهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی را از آن حد پائین تر احساس نکند . وگرنه در هیچ اجتماعی نمیشود ، همه دردهارا به کلی برطرف ساخت . از جمله راههای خرفت سازی مردم (کاهش حساسیت مردم در برابر درد) تقلیل همه دردهای انسانی به یك درد است (او دردی ، جز درد بیدینی ویا کم دینی ندارد ، دردهای او فقط از اقتصاد سرچشمه میگیرند ، ....) . او ازآن پس ، حساسیتش را در برابر سایر دردها از دست میدهد و در برابر یك درد ، بی نهایت حساس میشود، و هر دردی را به همان یك درد بر میگر داند . ازاین رو نیز ، دوای همان یك درد را چاره همه دردها می انگارد . در دین ، اصل همه دردها ،گناهست (تجاوز از امر خدا) . در مارکسیسم ، اصل همه دردها ، مالکیت خصوصیست . .....

ازطرفی، حساس ساختن بیش از حد مردم ، همه امور انسانی را تبدیل به مسائل و مشکلات درد انگیز میکند .هیچ چیزی که انسان را شاد کند ، نیست . هیچ نمیتواند بدون درد دراو تا ثیر کند . هر پذیرشی برای او مساوی با درد است . لذت هم برای او درد میشود . و در چنین حساسیتی ، همه نیروهای او صرف تحمل درد میشود و میتواند این نیروهارا برای چیرگی بر مسائل به کار ببرد .

آنچه اثر میکند ، معین میسازد

آنچه در ما تاثیر میکند ، میتواند صد ها گونه تاثیر باشد. کلمه تاثیر ، این صد ها امکانات را میپوشاند ، و به ما فقط یك انگاشت میدهد . تاثیر از « انگیختن من » شروع میشود تا « معین ساختن من » ، واز انگیزش تا تعیین کا مل ، طیفی دامنه دار از مدارج هست . و معمولا هر تاثیری بر انسان ، ترکیبی است از انگیزش و تعیین . هر تاثیری ، تا اندازه ای انسان را میانگیزد و تا اندازه ای انسان را معین میسازد و اینکه چقدر یك تاثیر، یك انسان یا یك جامعه را می انگیزد و چقدر تعیین میکند ، بسته به شخصیت انسان و آگاهبود اجتماع